

Revista de Dialectología y Tradiciones Populares,
2008, enero-junio, vol. LXIII, n.º 1,
págs. 37-74, ISSN: 0034-7981

La antropología posmoderna: Una reflexión desde la etnohistoria peruanista¹

Postmodern Anthropology: Reflections from Andean Ethnohistory

JUAN J. R. VILLARÍAS-ROBLES

Grupo de Investigación "Antropología Comparada de España y América (ACEA)"
Centro de Ciencias Humanas y Sociales del CSIC, Madrid

RESUMEN

La perspectiva posmoderna, que empezó a ser influyente en los estudios del Perú prehispánico en la década de 1980, ha tenido como principal efecto positivo la reflexión y el debate sobre las fuentes originales de conocimiento de esa alteridad cultural, las llamadas genéricamente "Crónicas de Indias": una perspectiva acompañada de nuevas ediciones de tales textos. El autor del presente artículo hace aquí su propia reflexión sobre este cambio teórico y metodológico. Plantea que, en lo que tiene de discusión sobre sus bases epistemológicas, no es del todo original en la larga historia de la etnohistoria peruanista. Es, de hecho, casi tan antiguo como ella. Lo que sí ha sido original es el relativismo cognitivo que ha acompañado a algunas expresiones extremas de la discusión. Pero fue ésta una novedad desafortunada: cuando no negaba por principio la posibilidad misma de comprender aquella alteridad cultural, encubría auténticas interpretaciones o teorías explicativas sobre ella que quedaban, en el mismo acto, a salvo de un proceso riguroso de contrastación.

Palabras clave: Posmodernismo, Perú prehispánico, Crónicas de Indias, Auto-reflexividad, Relativismo epistemológico.

¹ Una primera versión de este ensayo, bajo el título "La antropología posmoderna y los estudios del Perú prehispánico", fue presentada como lección del Curso de Etnología Española "Julio Caro Baroja" en su XXV edición (octubre de 2005). Aprovecho la ocasión para agradecer los comentarios a la misma, o sugerencias, de algunos de los asistentes, especialmente de Fermín del Pino Díaz, pero también de Ángel Díaz de Rada, Cristina Sánchez Carretero, Jean-Pierre Chaumeil y Salomon Nahmad; y asimismo, fuera del Curso, los de Terence Turner. Tales comentarios o sugerencias me fueron de gran ayuda para esta nueva versión, cuya responsabilidad última, pese a ello, sólo en mí puede recaer.

SUMMARY

The postmodern perspective, which began its influence on studies of Prehispanic Peru in the 1980s, has resulted —as chief positive effect— in reflection and debate concerning the written sources for apprehending such cultural otherness, the so-called “Chronicles of the West Indies”: a perspective accompanied by new editions of these texts. The author of the present article expresses his own reflection on such change in theory and method. He argues that, with regard to self-reflectivity on its epistemological foundations, the new perspective is not entirely original in the long history of Andean ethnohistory; in effect, this approach is almost as old as the field itself. What is indeed original is the cognitive relativism that surfaced in some extreme forms of the discussion. It was an unfortunate development, however: when not denying, as a matter of principle, the very possibility of understanding that cultural otherness, arguments masked actual interpretations or explanations of its features that were protected, ipso facto, from a rigorous process of validation.

Key words: Postmodernism, Prehispanic Peru, Chronicles of the West Indies, Self-reflexivity, Epistemic Relativism.

En una de sus últimas obras, *Las falsificaciones de la historia (en relación con la de España)* (Barcelona, 1991), Julio Caro Baroja escribió que “cuando a un pueblo o a una sociedad les ha atacado la fiebre de escribir historia [...], este deseo vehemente de aclararlo y juzgarlo todo, condicionado por la fuerza de los hechos, puede producir falsificaciones, tanto en los datos como en la interpretación de éstos” (1991: 198). Don Julio ponía como ejemplo el caso de lo escrito y declarado en años recientes sobre la Guerra Civil Española, mucho de lo cual era muy “poco parecido” a lo que él recordaba de ella (*ibid.*: 199).

También le llamaba la atención que se aceptara como verdadero lo afirmado con tales falsificaciones cuando ya se hubiera demostrado que lo eran, incluso bastante tiempo después de que se hiciera tal demostración; como ocurriera en los siglos XVI y XVII con los textos falsos atribuidos al autor babilónico Beroso (para demostrar la antigüedad antediluviana de la monarquía española) o con los llamados “Plomos del Sacromonte” (para demostrar que los cristianos de Granada eran tan viejos como los más viejos de España, aun siendo de origen árabe). Tiempos eran ésos, los siglos XVI y XVII, en que la antigüedad de algo (v. g., de una institución, de una fe religiosa) se tenía como señal inequívoca de su legitimidad social y política; un significado que don Julio contraponía al exigido por la Modernidad y a eso “bastante abstruso”, decía él, que era “lo postmoderno” (*ibid.*: 105).

La paradoja de aceptar como verdadero lo que se ha probado falso ponía de manifiesto que el progreso en el conocimiento (histórico, en este caso) no sólo entraña un problema de establecer si un hallazgo o una proposi-

ción explicativa, o una interpretación, es verdadera o falsa —o acaso si una explicación o interpretación es más o menos verdadera— sino también el de si tal cosa tiene un valor social (y, por lo tanto, político) y en qué medida es así, y para quién o quiénes; y no sólo en el momento de ser formulada sino también después, durante un tiempo más o menos largo dependiendo del caso tratado y su contexto de discusión. Lo cual, siendo este asunto tan complejo, no debería hacer que perdamos de vista el problema original planteado: el de establecer si un descubrimiento o una explicación o una interpretación es verdadera o falsa o, si se quiere, más verdadera que otras.

En este ensayo pondré como ejemplo de lo que quiero decir (y creo que don Julio quería decir) el del Perú prehispánico, a modo de homenaje al Maestro después de veinticinco años de la primera edición de los Cursos de Etnología Española que él instituyera en el CSIC. El del Perú prehispánico es, en efecto, un caso muy ilustrativo del asunto que nos ocupa —más aún si cabe que el del falso Beroso, los Plomos del Sacromonte o la Guerra Civil Española—, ya que lo mejor que se conoce de él —tan lejano culturalmente a nosotros y, sin embargo, tan presente en la bibliografía americanista, incluida la política— no proviene siquiera de sus propios textos sino de los facilitados por otros: campo definidor de la especialidad en antropología cultural llamada “etnohistoria”, y abonado por ello para toda suerte de teorías, valoraciones y hallazgos.

Cuando en el siglo XVI los conquistadores españoles alcanzaron la región andina central y atacaron el imperio inca que allí encontraron, no se conocía en ella la escritura; al menos en el sentido que damos nosotros a esta palabra cuando hacemos referencia a otras antiguas civilizaciones, así en el Viejo Mundo como en el Nuevo; v. g., el Egipto faraónico, la Grecia de la Edad del Bronce, la China de los emperadores o la civilización maya de México y América Central. La arqueología puede suplir esta carencia, pero sólo parcialmente. Para reconstruir instituciones de orden social, político o religioso, necesita acudir a la comparación con otros casos estructuralmente análogos para los que sí se cuenta con textos escritos; o recurrir a lo que se sabe del periodo posterior por los textos españoles y después hacer una proyección hacia el pasado, descontando los cambios sucedidos entre la fecha elegida y la de los documentos analizados.

En principio, esos textos españoles no debieran suscitar excesiva desconfianza en ningún lector interesado e inteligente, o no más de la que cabe suponer de toda crítica racional y constructiva de fuentes útiles para la antropología o la historia. Muchos de los autores de tales textos habían hablado con informantes nativos, quienes fueron testigos de los hechos narrados. Algunos lo hicieron en su propia lengua. Hasta hubo nativos que fueron

asimismo autores, aunque escribirían en la lengua de los conquistadores. Unos y otros vivieron el proceso de transformación del orden político, social, religioso y económico establecido, por muy destructivo que éste fuese. Conocieron al menos la existencia y la desaparición de algunas de sus instituciones, como la misma realeza indígena o las relaciones sociales de producción en la agricultura; incluso algunos ritos y ceremonias.

Es cierto que estos autores, españoles o nativos, eran portadores y exponentes de una cultura extraña con raíces en la Biblia y en la Antigüedad clásica, o por lo menos habían sido influidos por una u otra tradición. También tenían causas o intereses particulares que defender. En el imperio inca había estallado una guerra generalizada pocos años antes de que los primeros españoles llegaran hasta él. Este cruento conflicto, sucesorio en origen entre dos contendientes al trono —Huáscar y Atahualpa—, dislocó la vida del país, devastó buena parte del mismo y terminó con el asesinato de Huáscar y de casi toda su familia. El suceso facilitó mucho la conquista española en los primeros años; de lo cual los mismos conquistadores fueron plenamente conscientes. La conquista, con todo, acabó prolongándose durante cuarenta años, conociendo diversas vicisitudes: en parte derivadas de la guerra entre los incas, en parte de la resistencia al invasor y en parte, de las desavenencias entre los mismos conquistadores. Este complejo contexto histórico, no obstante, no debería sino reforzar aún más el interés por tales autores y sus obras —llamadas genéricamente “crónicas”— así como por las precauciones por evaluar la fiabilidad del qué, quién, cuándo, dónde y por qué escribieron de lo que escribieron.

Sin embargo, lo “postmoderno” que decía don Julio, al llamar a la autorreflexión de la antropología (así como de otras ciencias humanas) sobre sus condiciones sociales y políticas de producción y sus efectos, resaltar después lo particular y lo subjetivo a despecho de lo general y lo objetivo, y poner finalmente mucho énfasis en percibir toda clase de textos —incluso las fuentes históricas— como otros tantos frutos de un proceso creativo antes que representativo —por poco artificioso literariamente que éste fuese—, era fácil que condujera tarde o temprano al escepticismo en la crítica, en primer término, y ulteriormente a la total falta de confianza en los resultados cognitivos del estudio, concluyendo en fin que el valor del documento no podía ir más allá del de su creación; en otras palabras, al convencimiento de que el autor o autores podían no haber registrado fielmente —menos aún, entendido— aquello que habían visto u oído. Si esta actitud, desesperanzada y desesperanzadora, ya había afectado al estudio de muchas fuentes de la Antigüedad en el siglo XIX, con la llamada “corriente hipercrítica” (Imbelloni 1946: 255-273), cuando las diferencias entre el representador y lo representado eran principalmente sólo de tiempo y no culturales, era de esperar que

acabara manifestándose asimismo respecto de otros textos en los que una y otra clase de diferencias estuvieran presentes.

En 1988, la distinguida historiadora peruana María Rostworowski de Díez Canseco pudo así señalar que no se podía hablar propiamente de la existencia de un “imperio” en la región andina a la que llegaron los conquistadores españoles en el siglo XVI, sino de una entidad llamada “*Tabuantinsuyu*” por los naturales del país que hablaban quechua, la lengua de la administración. La señora Rostworowski explicó que “el significado cultural” del vocablo “imperio” [...] “no interpreta, ni corresponde a la realidad andina, sino a situaciones relativas a otros continentes” con cuyas culturas esa realidad no había estado en contacto (1988: 15-16); como si el caso adoleciera de una singularidad inmune a la comparación.

La observación hace recordar lo que en 1937 comentara el también peruano Emilio Romero sobre el uso o no de los términos “socialismo” y “comunismo” para calificar distintos órdenes económicos que coexistían en el “*Tabuantinsuyu*” en aquellos tiempos de la conquista española. Emilio Romero pensaba que ambos términos eran inadecuados, pues su uso implicaba “aplicar fórmulas sociales modernas a realidades antiguas” (1937: 84). Algunos años más tarde, el francés Louis Baudin rechazaría ese relativismo metodológico por ser epistemológicamente estéril: “todos los especialistas de la Antigüedad”, planteó por analogía, “han calificado de comunista la ciudad futura de la ‘República’ de Platón; ¿debemos creer que al hacerlo estaban en un error? ¿Cómo deberíamos entonces llamarla?” (Baudin 1953: 186).

Con el ejemplo de ese precedente, y la perspectiva comparativa del historiador y economista francés, cabría razonar que la propuesta del cambio terminológico de Rostworowski sería aceptable si con él se avanzara en la comprensión de eso llamado “*Tabuantinsuyu*” respecto de lo obtenido con el vocablo “imperio”. Pero ¿es así en realidad? Como ha señalado Catherine Julien (2000: 6-7), la historiadora peruana asumía que los autores españoles dejaban escapar la alteridad indígena al emplear términos de su propia lengua, el castellano, cuando la describían. Etimológicamente, el término “*Tabuantinsuyu*” hace referencia a un territorio, región o demarcación (*suyu*) dividida en cuatro partes (*tawa*) que, sin embargo, constituyen una totalidad (*tawa-ntin*) (Cf. Cusihamán G. 1976a: 229-231; 1976b: 142, 144; Lara 1997: 228). Rostworowski tradujo el término como “las cuatro regiones unidas entre sí” (1988: 16). El vocablo nos informa ciertamente sobre el concepto que tenían los naturales quechua-hablantes del siglo XVI del mundo que habitaban y con el que tenían que tratar socialmente; sin embargo, no nos dice nada sobre cómo se había formado políticamente y lo que ese proceso había implicado e implicaba, para lo cual el término “imperio” no está de más. Los autores españoles mejor informados del siglo XVI escribie-

ron todos ellos que los dominios o “señorío” del Inca Atahualpa, vencido y hecho prisionero por los conquistadores en noviembre de 1532, había sido ganado mediante la incorporación violenta o pacífica de un gran número de regiones —la mayoría de ellas, organizadas políticamente de forma compleja— a un núcleo social y político original por parte de sus antecesores; igual que lo habían sido los dominios del César Tiberio Claudio en la cuenca del Mediterráneo quince siglos antes.

En la misma línea, pero yendo más allá, el también historiador peruano Franklin Pease García Yrigoyen planteó en 1995 que ni siquiera esos autores mejor informados escaparon a las carencias, vicios, errores y prejuicios que hacen poco fiables a los demás, por lo que el valor antropológico de sus obras —lo que éstas nos dicen sobre los usos y costumbres, la historia y las instituciones del lejano país— es dudoso en el mejor de los casos. Entre tales lacras están el plagio; las malas traducciones de los testimonios originales; el etnocentrismo y los condicionamientos culturales de España y Europa; así como el sesgo político, social o religioso del autor. Con demasiada frecuencia, varias de estas deficiencias aparecen en una misma obra. Para Pease, el valor de estos textos era de otra naturaleza y sólo recientemente había llamado la atención de los investigadores:

Hoy interesa más la elaboración histórica que ofrece un cronista del siglo XVI o XVII, que no las “evidencias” o “datos” que antes se suponía proporcionaban aquellos autores; en realidad, los cronistas, en tanto historiadores, ofrecen interpretaciones personales, a más de las noticias que divulgan, no siempre originales (Pease 1995: 42).

Más claramente aún:

Normalmente se ha pensado en los cronistas como descriptores de las cosas que veían. Se supuso siempre que proporcionaban al historiador de hoy día *datos*, informaciones históricas, cuando lo que nos entregan es fundamentalmente opiniones, puntos de vista, interpretaciones de las cosas vistas u oídas (*ibid.*: 122).

Pero la perspectiva posmoderna en antropología y otras ciencias humanas —especialmente su expresión más extrema, la del posestructuralismo—, representada principalmente en la etnohistoria peruanista por este trabajo de Pease, alcanzó su máximo florecimiento en la década de 1980 y buena parte de la de 1990 para entrar después en declive. Como advirtiera Thomas S. Kuhn para las ciencias de la naturaleza (1970 [1962])², también en la historia de la antropología puede constatarse una sucesión de diversos paradigmas teóricos y metodológicos, teniendo éstos una vida cíclica. A una primera fase

² La fecha entre corchetes es la de la redacción o primera edición de la obra referida; la que sigue al apellido del autor o autores es la manejada para el presente ensayo.

de ruptura y subsiguiente crecimiento de un paradigma nuevo, en competencia con otros ya asentados y más antiguos (pero ya inadecuados para dar cuenta de nuevos datos y problemas), le sigue otra de predominio o general aceptación —de estado de ortodoxia o “ciencia normal”— hasta llegar al apogeo o punto de inflexión que inicia una tercera y última fase, de rápido o lento declinar hasta el total abandono del paradigma o —lo que es más frecuente en antropología y otras ciencias humanas— su transformación en uno diferente que articule sus aportaciones epistemológicas más valiosas con las de los paradigmas del pasado.

Con elementos precursores en la filosofía de la década de 1960, especialmente la francesa —y antes, en el ataque a la Ilustración de pensadores como Friedrich Nietzsche—, pero lanzado de forma explícita en la primera mitad de la década de 1970, en el contexto de las reflexiones sobre la sociedad posindustrial (Reynoso 1998: 11-15)³, el posmodernismo recibiría las primeras objeciones de gran alcance ya a principios de los años ochenta (Habermas 1983 [1981]), multiplicándose las críticas después, a finales de la misma década y en los primeros noventa. Desde luego, no sólo en antropología (v. g., Llobera 1990; Sahlin 1999 [1993]; Reynoso 1998, 2000) sino también en varias disciplinas afines, todas ellas afectadas por este paradigma: como la historiografía (v. g., Stone 1991; Fontana 1992; Hobsbawm 1998 [1994]), la sociología y la filosofía (Finkelkraut 1987; Lovibond 1989; Ellis 1989), la crítica literaria (Jameson 1991) y el análisis político y la lingüística (Chomsky 1992-1993). Fueron varios, asimismo, los aspectos del posmodernismo mal vistos en tales valoraciones: como el excesivo gusto de sus portavoces por lo subjetivo y singular, y el correlativo desdén por las relevancias universales de los casos y por las teorías generales (como apuntara Llobera); el desprecio por la historicidad de las condiciones humanas (como señalara Jameson); la despreocupación ante las exigencias no sólo del razonamiento científico, sino hasta de la lógica racional (como denunciara Chomsky); los efectos destructivos, más que críticos, que tal actitud le acarrea a toda búsqueda de conocimiento alejada del misticismo (como lamentaran Chomsky y Ellis); el descuido por el efecto emancipador o liberador de todo avance en ese conocimiento (Lovibond, Fontana); el conservadurismo político de fondo por el que aboga (Finkelkraut); su confusión entre hechos y opiniones (Hobsbawm); su reducción de lo real a lo imaginado (Stone); el no saber

³ Fredric Jameson (1991: 2), quien prefiere hablar de “capitalismo tardío” antes que de “sociedad posindustrial”, ha apuntado, como contexto precursor, el de la crítica en arquitectura al modernismo de Frank Lloyd Wright (1869-1959) o Le Corbusier (1887-1965). Perry Anderson (1998: 3-4) ha ido más lejos en el pasado: a la crítica literaria española de la década de 1930 contra el modernismo en la literatura y el arte.

realmente lo que es e implica el relativismo cultural (Sahlins); o el atacar a pasadas ortodoxias, retratadas como autojustificadas y displicentes, para erigirse en una ortodoxia distinta, de abstruso lenguaje, tan criticable o más que aquéllas (Reynoso).

Tras más de dos décadas de crecimiento sostenido y notable influencia en las ciencias humanas y en la filosofía, y ya confundido con los llamados “Estudios Culturales” (Reynoso 2000: 13-14, 127-150), el apogeo o punto de inflexión del paradigma posmoderno se alcanzó en 1996, con ocasión de la publicación, por el físico estadounidense Alan Sokal, del artículo titulado “Transgressing the Boundaries: Toward a Transformative Hermeneutics of Quantum Gravity” [“Transgrediendo los límites: Hacia una hermenéutica transformadora de la gravedad cuántica”]. El trabajo de Sokal apareció en la revista *Social Text*, principal órgano de difusión de los “Estudios Culturales” en los EE. UU. Como el mismo autor confesaría después (en Sokal y Bricmont 1998: 268-280), ese artículo era en realidad una parodia, ideada no sólo para denunciar —una vez más— el estéril relativismo epistemológico, la pereza intelectual ante las teorías generales, la jerga ininteligible y el conservadurismo político de fondo del posmodernismo más extremo, sino también, y sobre todo, para desenmascarar la impostura de sus principales exponentes (Jacques Lacan, Julia Kristeva, Jean Baudrillard, Jacques Derrida, Gilles Deleuze, Félix Guattari, Luce Irigaray, Régis Debray) respecto de aquello que pasaba por su principal aportación: su crítica radical de la ciencia y hasta de la misma argumentación racional que está en su base, que para ellos no es más que expresión de un “discurso” o “texto” de Occidente, sin fundamento en una realidad objetiva, válido sólo como producto de determinada tradición cultural, la misma que ha engendrado fuerzas tan destructivas u opresoras en el mundo como el colonialismo, el imperialismo, el racismo y el sexismo. Sokal, apoyado por el también físico Jean Bricmont, mostró cómo tales cultivadores de la perspectiva posmoderna, identificando fines con medios, habían escrito en realidad cosas sin sentido o relevancia, o no sabiendo lo que decían, al hacer referencia a términos y teorías científicas —como la Mecánica Cuántica, la Teoría del Caos, la Teoría de Conjuntos o el Teorema de Gödel— en disquisiciones de apoyo a unas ideas pretendidamente de vanguardia y hasta revolucionarias, pero que no eran sino el discurso arcano de una nueva forma de misticismo, cuando no mera charlatanería (Sokal y Bricmont 1998: 36-37, 50-105, 134-146, 176-211; véase también Debray y Bricmont 2004).

En los estudios etnohistóricos del Perú prehispánico, como intentaré mostrar en el resto de este ensayo, lo mejor que el posmodernismo ofrecía y sigue ofreciendo —la antropología autorreflexiva—, contaba ya con una historia larga y bien nutrida; contrariamente a lo apuntado por Franklin Pease.

Lo peor —el relativismo cognitivo o epistemológico— sí que es reciente, pero es inaceptable desde el punto de vista de una antropología fiel a sus fundamentos liberadores, como disciplina científica a la vez que humanista (Rowe 1965): si no conduce a un empobrecimiento del saber, sirve para disimular teorías o hipótesis que debían haberse expuesto explícitamente, o argumentado rigurosamente. La misma obra citada del historiador peruano es un buen ejemplo de ello. La diferencia cultural no tiene por qué significar que el investigador no pueda acercarse con éxito a descubrir la verdad de lo ajeno; tampoco por estar ya provisto de otros saberes. Como en las ciencias de la naturaleza, en las humanas es un simplismo erróneo plantearse la búsqueda científica de la verdad como un problema de hallazgos rápidos y episódicos, o lo contrario: como algo imposible por principio. Se trata, más bien, de un proceso arduo y nada arbitrario de avances progresivos, y por diversas vías. Las dificultades metodológicas innegables que conlleva el estudio de un caso como el del Perú prehispánico no tienen por qué ser esgrimidas para obviar los requisitos de este proceso racional, que son también los de toda hipótesis o teoría que se plantee sobre cualquier caso o problema de investigación.

DATOS Y VALORACIONES EN LOS ESTUDIOS DEL PERÚ PREHISPÁNICO

Cuando en la segunda mitad del siglo XVIII William Robertson —historiador británico y ministro de la iglesia protestante escocesa— se decidió a escribir una *Historia de América* desde sus orígenes más remotos conocidos entonces hasta sus días, tuvo que recurrir a los *Comentarios Reales de los Incas* como a fuente necesaria sobre el antiguo Perú. Era ésta la obra del hijo de uno de los conquistadores españoles con una princesa nativa: el mestizo llamado Gomes Suárez de Figueroa, más conocido como “Garcilaso de la Vega, el Inca” (para diferenciarlo del poeta castellano del mismo nombre, antepasado suyo). El proyecto de Robertson, claro producto de la Ilustración, era el primero de la historiografía profesional sobre América en el sentido que damos hoy a esta disciplina. Sobre la obra del Inca Garcilaso, el investigador escocés opinó que no era más “un comentario de los escritores españoles que [habían] tratado [antes] de la historia del Perú”, como el mismo Garcilaso había declarado. Pero, paradójicamente, añadía:

No solamente les sigue de una manera servil en la relación de los hechos, sino que no manifiesta mayor instrucción que sus guías en la explicación [sic] de las instituciones y ceremonias de sus antepasados [...]. Por lo demás, es inútil buscar en los comentarios del Inca el menor orden, ni el discernimiento necesario para

distinguir lo fabuloso de lo verosímil ó verdadero. Con todo, á pesar de estos defectos, su obra puede ser útil. Se hallan en ella algunas tradiciones que le comunicaron sus compatriotas...” (Robertson 1839-40 [1777]: III, 285).

En otras palabras, el historiador escocés, aunque basándose en Garcilaso, no había aceptado a pies juntillas lo que éste había escrito. Por falta de “discernimiento para distinguir lo fabuloso de lo verosímil”, Robertson se refería a afirmaciones apologéticas de Garcilaso tales como las relativas al origen del poder de los Incas, que el cronista oyó contar a un tío de su madre cuando era adolescente. Según el relato del noble anciano, hubo un tiempo en que los antiguos peruanos habían vivido en el más completo desorden y animalidad; pero llegó un día en que el dios Sol se compadeció de ellos y les envió desde el cielo a

un hijo y una hija de los suyos para que los doctrinasen en el conocimiento de nuestro padre el sol para que lo adorasen y tuviesen por su dios. Y para que les diesen preceptos y leyes en que viviesen como hombres en razón y urbanidad, para que habitasen en casas y pueblos poblados, supiesen labrar las tierras, cultivar las plantas y mieses, criar los ganados y gozar de ellos y de los frutos de la tierra como hombres racionales y no como bestias (Garcilaso de la Vega 1991 [1609]: I, 41; Cf. Robertson 1839-40: III, 165-167).

No obstante la crítica valoración de este y otros pasajes por Robertson —quien consideraba a otros autores más fiables que Garcilaso—, la obra del cronista mestizo había tenido una gran difusión por Europa y América; hasta el punto de influir poderosamente en la gran rebelión indígena de Túpac Amaru II, en 1780-81. O, al menos, así lo pensó el rey Carlos III al prohibir la circulación del libro en América, una vez reprimida la sublevación. Los *Comentarios Reales* pasaron entonces a ser tomados como un libro subversivo y, años más tarde —con ocasión de las guerras de emancipación de las provincias españolas en América del Sur— sería uno de los primeros en ser impresos por los revolucionarios como razón de sus acciones y su ideario (Rojas 1943: viii-xi).

Los *Comentarios Reales* tenían, así, un gran valor social y político para esa sociedad postcolonial emergente en el Nuevo Mundo, poseída ya por esa “fiebre por la historia” a la que aludía Caro Baroja. Pero también tenía ese valor la memoria misma del Perú de los incas, la de un país que muchos entendían como un modelo de socialización para asegurar el bienestar material, intelectual y moral de una sociedad. Esa memoria no provenía directamente del Perú incaico, aunque era anterior a Garcilaso. Éste, aunque hijo de mujer indígena, había nacido después del inicio de la conquista española (y, por consiguiente, del comienzo del fin del imperio inca) y hasta el final de su vida no escribiría sobre la sociedad y la cultura de su madre;

haciéndolo, además, en España, no en el Perú. Como en el imperio inca no se conocía la escritura —tampoco en los reinos o imperios anteriores en los Andes—, no se disponía de anales como los de la antigua república romana, mucho menos de narraciones homologables con las de Heródoto y Tucídides para la Grecia de los siglos VI y V a. C. Todo lo que se conoce del Perú prehispánico que no sea lo que también se pueda saber por la arqueología (fundamentalmente, la cultura material) procede de textos españoles, europeos o americanos que se escribieron cuando la economía, la sociedad y el orden político nativos estaban ya en rápido proceso de transformación.

Además, los escritos más tempranos elaborados tras el inicio de la Conquista no son muchos, a diferencia del caso mexicano; en buena parte debido a las guerras que surgieron entre los conquistadores y a las dificultades de la Conquista: guerras y dificultades —como el proceso mismo de transformación cultural iniciado, asimismo traumático— que avivaron la discusión ya comenzada en España sobre la legitimidad de la presencia española en América. En el Perú los españoles no destruyeron un reino en guerra permanente con sus vecinos y dedicado a los sacrificios en masa de los prisioneros de guerra, como había ocurrido en el México azteca. Por el contrario, se encontraron con un país de enormes dimensiones, aunque dividido entonces por un grave conflicto sucesorio. Sus habitantes, aparte de desconocer la escritura, ignoraban asimismo el uso del hierro y tampoco habían visto jamás animales de tiro o de montura. Pero una administración segura a partir de principios sencillos, y servida por una extensa red de calzadas —jalonadas por estaciones de posta y edificios para el almacenamiento de alimentos, ropa y otros bienes—, vertebraba el gran imperio de un extremo a otro. Uno solo de tales centros, ubicado en el valle de Jauja, dio de comer a toda una hueste española durante meses, todavía bastantes años después de que el país hubiera sido invadido (Polo de Ondegardo 1916 [1571]: 72)⁴.

Muchos españoles, incluidos algunos conquistadores, no tardarían en reflexionar sobre lo que implicaba la experiencia de la Conquista del Perú. El último conquistador en morir, Mancio Sierra de Leguízamo, dejó escrito en su testamento de 1589 un preámbulo memorable sobre el particular. Siendo un documento personal y privado en origen, el texto no aparecería publicado hasta medio siglo después de la muerte del autor por obra del agustino fray Antonio de la Calancha, quien lo incluiría en su poco conocida *Corónica moralizada del orden de San Agustín en el Perú* (Barcelona, 1638-

⁴ Es el origen del modismo castellano: “¡Esto es Jauja!”, en referencia a una situación de fácil acomodo o gratuita abundancia.

1639)⁵. En el siglo XIX sería traducido al inglés e incorporado por el historiador estadounidense William Prescott, como apéndice, a su célebre *History of the Conquest of Peru* (1847). En el siglo XX sería nuevamente publicado —a la vez que comentado y duramente criticado— por el gran historiador peruano y diplomático Raúl Porras Barrenechea, un criollo que albergaba escasas simpatías por el imperio de los incas y muchas por el legado español dejado en el país. Para este investigador, Sierra de Leguizamo no era más que “un embustero simpático” que se dejó inducir en su lecho de muerte por su confesor a poner su firma a lo declarado en el documento (Porras Barrenechea 1986: 575-580). El heterodoxo texto, fuera o no idea del anciano conquistador, es todavía una relativa rareza bibliográfica, aparte de sociológica⁶; por eso, y por la expresividad empleada por el autor, merece ser reproducido aquí por extenso:

Primeramente, antes de empezar el dicho mi testamento, declaro que ha muchos años que yo he deseado tener orden de advertir a la Católica Real Majestad del Rey don Felipe, nuestro señor [Felipe II] —viendo cuán católico y cristianísimo es y cuán celoso del servicio de Dios, Nuestro Señor—, por lo que toca al descargo de mi ánima, a causa de haber yo sido mucha parte en el descubrimiento y conquista y población de estos reinos [del Perú] cuando los quitamos a los que eran señores Incas —que los poseían y regían como suyos— y los pusimos debajo de la Real Corona, que entienda Su Majestad Católica que hallamos estos reinos de tal manera que los dichos Incas los tenían gobernados de tal manera que en todos ellos no había un ladrón ni hombre vicioso ni holgazán, ni una mujer adúltera ni mala —ni se permitía entre ellos— ni gente de mal vivir en lo moral; que los hombres tenían sus ocupaciones honestas y provechosas, y que las tierras y montes y minas, pastos y casas, y maderas y todo género de aprovechamientos estaba gobernado y repartido de suerte que cada uno conocía y tenía su hacienda sin que otro ninguno se la ocupase ni tomase; ni sobre ello había pleitos. Y que las cosas de la guerra, aunque eran muchas, no impedían a las del comercio, ni éstas a las cosas de la labranza e cultivar de las tierras, ni otra cosa alguna. Y que en todo, desde lo mayor hasta lo más menudo, tenía su orden y concierto, con mucho asiento.

⁵ Aunque pronto traducida al francés y al latín, y después concluida en 1653, en Lima, por el también agustino fray Bernardo de Torres, publicándose posteriormente un resumen de la misma en al menos dos ocasiones (1938 y 1939 en París y en La Paz, Bolivia, respectivamente), la obra completa no volvería a ver la imprenta en más de trescientos años, hasta la edición poco elaborada de Ignacio Prado Pastor de 1974-1981, en 6 volúmenes.

⁶ Dejando aparte la adversa reacción en Europa a la empresa española de la Conquista, más conocida, la igualmente contraria de muchos españoles provino mayormente de religiosos y de letrados. Piénsese, por ejemplo, en Antonio de Montesinos, Francisco de Vitoria, Bartolomé de Las Casas, Motolinía, Francisco Falcón, Barros de San Millán y tantos otros (Cf. Hanke 1949, Pagden 1982, Murra 1993).

Y que los Incas eran temidos y obedecidos y respetados de sus súbditos como gente muy capaz y de mucho gobierno; y que lo mismo eran sus gobernadores y capitanes. Y que, como en éstos hallamos la fuerza y el mando y la resistencia para poderlos sujetar e oprimir al servicio de Dios, Nuestro Señor, y quitarles su tierra y ponerla debajo de la Real Corona, fue necesario quitarles totalmente el poder y mando y los bienes —como se los quitamos— a fuerza de armas. Y que, mediante haberlo permitido Nuestro Señor, nos fue posible sujetar este reino de tanta multitud de gente y riqueza. Y de señores los hicimos siervos tan sujetos, como se ve.

Y que entienda Su Majestad que el intento que me mueve a hacer esta relación es por el descargo de mi conciencia y por hallarme culpado en ello, pues habemos destruido con nuestro mal ejemplo gente de tanto gobierno como eran estos naturales, y tan quitados de cometer delitos ni excesos, así hombres como mujeres; tanto que el indio que tenía cien mil pesos de oro y plata en su casa, y otros indios, la dejaban abierta, puesta una escoba o un palo pequeño atravesado en la puerta para seña que no estaba allí su dueño, y con esto, según costumbre, no podía entrar nadie dentro ni tomar cosa de las que allí había. Y cuando ellos vieron que nosotros poníamos puertas y llaves en nuestras casas, entendieron que era de miedo de ellos por que no nos matasen, pero no porque creyesen que ninguno hurtase ni tomase otro su hacienda. Y así, cuando vieron que había entre nosotros ladrones y hombres que incitaban a pecado a sus mujeres e hijas, nos tuvieron en poco. Y han venido a tal rotura en ofensa de Dios estos naturales, por el mal ejemplo que les habemos dado en todo, que aquel extremo de no hacer cosa mala se ha convertido en que hoy ninguna o pocas hacen buenas. Y requiere remedio, y éste toca a Su Majestad para que descargue su conciencia; y se lo advierto, pues no soy parte para más.

Y con esto suplico a mi Dios me perdone. Y muéveme a decirlo por ver que soy el postrero que muero de todos los descubridores y conquistadores; que, como es notorio, ya no hay ninguno sin[ol] yo en este reino, ni fuera de él, y con esto hago lo que puedo para descargar mi conciencia. (En *De la Calancha* 1974-1981: I, 221-223; modernizaciones ortográficas, aclaraciones y puntuación mías sobre la edición de I. Prado Pastor).

Veraz o no sobre el pasado prehispánico en los Andes, el texto refleja elocuentemente cómo muchos españoles, ya en el mismo siglo XVI, valoraban la Conquista y sus efectos: como una suerte de nueva pérdida del Paraíso Terrenal, especialmente al comparar ese nuevo mundo con la Europa doliente y violenta de sus días, con sus hambrunas y epidemias periódicas, sus injusticias y sus conflictos sociales y religiosos, y sus constantes guerras. Cuanto más se tenía presente ese contraste, más se insistía en la idealización del pasado prehispánico y, concomitantemente, más quedaba marchitada lo que de otro modo debía parecer gesta heroica y honrosa de los conquistadores. Por extensión, se veían asimismo afectadas muchas de las cualidades de la sociedad española de entonces, y hasta europea, a medida del desarrollo que tuviera la Edad Moderna en el Viejo Continente y la conciencia de su disparidad con el mundo descubierto y colonizado.

Este denso y competido contexto valorativo —el dominado por la controversia entre “modernistas” y “primitivistas” (Dudley y Novak 1972, Meek 1976)— hacía fácil, y doblemente, la producción de falsificaciones, “tanto en los datos como en la interpretación de éstos”, en expresión de Caro Baroja. Y así fue, y así ha sido hasta el presente: en un sentido o en otro, y en mayor o menor medida, las “falsificaciones” han sido un fenómeno recurrente en el estudio del Perú prehispánico, como asimismo ha ocurrido con otros muchos otros casos o problemas históricos de “gran valor social”; como la Guerra Civil Española, por recordar de nuevo un ejemplo puesto por don Julio.

William Robertson, el primero en tratar profesionalmente del imperio inca en la Edad Contemporánea, en el llamado “Siglo de las Luces”, fue también pionero en abordar el problema epistemológico y metodológico que derivaba de la naturaleza de las fuentes sobre él. Después del historiador escocés, otros muchos investigadores se han ocupado del mismo problema; hasta el punto de poderse afirmar que, con magnitud variable y de manera más o menos explícita, siempre ha habido crítica de las fuentes sobre el tema tratado. Una y otra vez se ha escudriñado la biografía y circunstancias de los autores de tales textos antes de ser tomado su testimonio como medio de acceder al conocimiento y comprensión del curioso país con que se encontraron los españoles en la década de 1520.

También es cierto que tales valoraciones han ido cambiado con el tiempo, a la medida de las nuevas circunstancias históricas: tanto las de los propios autores como las de sus lectores. Estos cambios valorativos complican aún más el problema epistemológico y metodológico de origen. El mismo caso de Garcilaso el Inca es un buen ejemplo de ello: ya hemos visto que las dudas sobre su fiabilidad manifestadas por Robertson en el siglo XVIII no impidieron que fuera considerado durante décadas como un autor revolucionario. Después, a mediados del siglo XIX, el liberal y federalista estadounidense Prescott optó por otras fuentes a las que consideraba más veraces que los *Comentarios Reales*, como hiciera Robertson. Más tarde, nuestro Marcelino Menéndez y Pelayo (máximo exponente del pensamiento católico conservador en la España de 1900) daría un paso más escribiendo que los *Comentarios Reales* eran en realidad “una novela utópica” (Menéndez y Pelayo 1911-1913: I, 392). Y por esos mismos años, el sabio peruano Manuel González de la Rosa llegó incluso a acusar a Garcilaso de haber plagiado a mansalva la obra perdida de un autor anterior: el jesuita mestizo Blas Valera (González de la Rosa 1907).

Todo lo cual no impediría que algunos años después, en las décadas de 1910 y 1920, los igualmente prestigiosos Clements Markham (británico) (1910) y Philip A. Means (norteamericano) (1928) consideraran al de Garcilaso

como uno de los testimonios más fiables sobre el Perú que conquistaron los españoles, argumentando curiosamente en su favor la conocida parcialidad del autor mestizo en favor de la memoria del imperio inca —la memoria del vencido—, que contrastaba con la de aquellos (v. g., Francisco López de Gómara, Pedro Sarmiento de Gamboa) que habían escrito sobre este imperio con el propósito de justificar la conquista española. Con el apoyo de investigadores tan insignes, en esos mismos años los *Comentarios Reales* inspirarían al indigenismo revolucionario que tan importante fue en la vida política del Perú y de Bolivia de ese tiempo (Marof 1926; Valcárcel 1972 [1928]). Pero la historia de las valoraciones sobre la obra del Inca Garcilaso no terminó ahí.

Además, lo que he contado de ella admite parangón con lo ocurrido con otros muchos casos. Por ejemplo, el de fray Bartolomé de Las Casas, uno de los responsables involuntarios de la llamada “Leyenda Negra” en Europa contra España, como se sabe. El famoso dominico fue un autor polémico no sólo en el siglo xvi, cuando escribió, sino también después y hasta no hace mucho, en el siglo xx (Menéndez Pidal 1963; Huerga 1998: 18-25).

El indígena Felipe Guaman Poma de Ayala proporciona otro buen ejemplo. Su voluminoso memorial dirigido al rey Felipe III, titulado *Nueva corónica y buen gobierno* y perdido durante tres siglos, no fue dado a conocer sino en pleno siglo xx (París, 1936). En seguida permitió presentar una valoración del Perú del siglo xvi pro-indígena (Tello 1939) y, por consiguiente, anti-española; pero no pro-inca, a diferencia de lo que se podía hacer con el testimonio de Garcilaso y el de De Las Casas. Aunque eso hacía de la *Nueva corónica* un texto políticamente más inofensivo en el Perú contemporáneo, no lo salvó de suspicacias entre los intelectuales del país más identificados con el legado cultural hispánico en América: como revela el juicio crítico del ya citado Porras Barrenechea (1948) en comparación con el apologético de Julio C. Tello.

A pesar de los estudios posteriores (Adorno 1974, 1986; Murra *et al.* 1987 [1980]), más ponderados y penetrantes, hará unos veinte años unos investigadores italianos sacaron a la luz unos manuscritos que indicaban que el autor principal de *Nueva corónica* no habría sido Guaman Poma de Ayala sino el jesuita Blas Valera, ya mencionado, una de las fuentes de los *Comentarios* de Garcilaso (Animato *et al.* 1989; *El País*, 12 de julio de 1996). Al natural desconcierto inicial que el hallazgo de esos manuscritos supuso entre los estudiosos, le siguió la sospecha de que esos manuscritos eran falsos (Estenssoro 1997); en otras palabras, que eran un caso de “falsificación” en el primer sentido que denunciara Caro, como la obra del falso Beroso y los Plomos del Sacromonte. Pero eso no ha arredrado a aquellos investigado-

res, a pesar de que su tesis a favor de Blas Valera dejara de ser aceptada por la gran mayoría de los especialistas (Cf. Cantú 2001).

Sirvan estos casos como otras tantas muestras de que muy rara vez en la historia de los estudios del Perú prehispánico las fuentes documentales sobre él han sido tomadas simplemente como lo que parecen ser: meros repositorios de información sobre el objeto tratado. Lo que no quiere decir que los distintos investigadores que han manejado tales textos hayan sido conscientes de esta actitud crítica y selectiva. Como he intentado mostrar en otro trabajo (Villarías-Robles 1998), muchos, de hecho, no lo han sido, o no lo han confesado; menos aún han expuesto sus propios prejuicios en la investigación. No deja de ser esto también una “falsificación”, aunque más próxima al segundo sentido que denunciara don Julio: al ocultarle al lector parte de la información que éste necesita para valorar adecuadamente la obra escrita.

Sólo cabe pensar en una posible excepción relativamente larga y sostenida a tal regla de la recurrente reflexividad: la que se dio en las décadas de 1960 a 1990, cuando se antepuso a textos como los de Garcilaso, De Las Casas y Guaman Poma de Ayala la fiabilidad de los papeles de la administración española, en su mayor parte de carácter fiscal o judicial: como si tales documentos inspiraran más confianza que las Crónicas por ser de naturaleza diferente a la de éstas; en particular, por no ser creaciones de autor, al menos en apariencia. Este posicionamiento metodológico, en la historia de los estudios del Perú prehispánico, fue la manifestación más clara de lo que en otras disciplinas se conoce como positivismo. Antes éste no había sido tan evidente, si hacemos abstracción de la arqueología en ciertas etapas de su desarrollo.

El principal impulsor de tal posicionamiento fue John V. Murra, un antropólogo de origen rumano afincado en los EE. UU. Sin embargo, este investigador no dejaba de tener su propio sesgo, como William Robertson había tenido el suyo, William Prescott el suyo y Menéndez y Pelayo el suyo; lo mismo que González de la Rosa, Markham y Means, aunque no todos lo reconocieran. Murra, de ideas originalmente marxistas, se vio muy marcado en la década de 1930 por su dura experiencia en la Guerra Civil Española, en la que combatió, y fue herido, como miembro de las Brigadas Internacionales. Después, y tras una difícil existencia en los EE.UU. de los tiempos de la Caza de Brujas anti-comunista, abrazó el funcionalismo en antropología económica, muy en boga en la década de 1950 (Murra 1978: 9-23). En su tesis doctoral para la Universidad de Chicago, de 1955, Murra combatió la teoría, entonces dominante, de que la organización económica inca había sido un caso de socialismo histórico, de socialismo *avant la lettre*; una teoría que hundía sus raíces en la obra de Garcilaso y De Las Casas. Inspi-

rado por los estudios anteriores del socialista alemán Heinrich Cunow (1929 [1890], 1933 [1896]) y con una mirada puesta en lo que sugería el gobierno de los partidos comunistas en la URSS y Europa oriental de su tiempo, el gran investigador rumano pensaba que no podía haber verdadero socialismo en ninguna parte —ni en el presente ni en el pasado— que co-existiera con un régimen autocrático que sancionara una clara diferenciación social y política. Argumentó que el imperio inca no había sido más que lo que su nombre indicaba: una superestructura administrativa y militar, y levantada rápidamente sobre formaciones económicas y políticas menores, de ámbito comarcal o regional, pero de mucha mayor raigambre en la cultura andina, organizadas sobre la base de las relaciones de parentesco, de la reciprocidad de prestaciones entre las personas y de estructuras jerárquicas milenarias aceptadas por todos. Los documentos de la administración colonial española en los siglos XVI y XVII, muchos de los cuales tenían precisamente como ámbito de generación, o de aplicación, las comunidades indígenas comarcales o regionales —documentos que el mismo Murra ayudó a publicar (Cf. Murra 1975)—, se prestaban muy bien al estudio de esas supuestas formaciones económico-políticas que habían existido en los Andes con anterioridad al imperio inca.

La perspectiva abierta por el investigador rumano franqueó el paso a toda una nueva generación de peruanistas, dentro y fuera de los EE. UU.; v. g., Craig Morris y Donald E. Thompson (1970), Patricia Netherly (1984), Frank Salomon (1986), así como Waldemar Espinoza Soriano (1969, 1978, 1981) y la misma María Rostworowski. Fue una época de auge de los estudios zonales del Perú incaico, que ha durado hasta no hace mucho.

EL DEBATE POSMODERNO Y EL PERÚ PREHISPÁNICO

Pero como ocurriera con la obra de Murra y sus seguidores, los estudios del Perú prehispánico ya habían sido antes parte de la historia general de la antropología y otras ciencias sociales. Antes de Murra hubo un periodo evolucionista y otro marxista y con él, un periodo funcionalista. Y después de él, uno cultural-materialista y otro estructuralista, por ceñirme a las corrientes más definidas y obviar —porque no viene al caso aquí— las combinaciones eclécticas de unas con otras.

Tenía que haber también un periodo “posmoderno”, y lo ha habido. El “posmodernismo”, o la “posmodernidad”, como estos imprecisos términos ya sugieren, ha sido un fenómeno amplio y complejo (“abstruso”, escribió Caro) que, como ya he señalado, no sólo ha afectado a la antropología sino también a la historiografía, la sociología, la filosofía y hasta el análisis polí-

tico; por no hablar de la filología y la crítica literaria, sus ámbitos naturales de actividad. Tal amplitud de manifestaciones tenía que corresponder con un cambio general en el mundo en que vivimos, en todas sus facetas: desde las transformaciones en los movimientos sociales y políticos a las nuevas relaciones internacionales; desde el nuevo ascenso de las religiones de masas al vertiginoso crecimiento demográfico, las mayores disparidades económicas entre los países y las nuevas oleadas migratorias; desde el desarrollo tecnológico en las comunicaciones al deterioro del medio ambiente en todo el planeta y ya no sólo en las zonas más industrializadas.

En el caso de la antropología, la irrupción y posterior difusión del posmodernismo puede entenderse de diversas maneras (Cf. Llobera 1990, Jameson 1991, Reynoso 1998). La que yo considero más reveladora es la que, fiel al espíritu del planteamiento de Kuhn, toma como referencia el estado de la disciplina posterior a la crisis de las grandes teorías y métodos universales o transculturales (los grandes “relatos” o “narrativas”, por emplear un término al uso) que habían dominado hasta los años ochenta del siglo pasado; en particular, el marxismo, el estructuralismo y el materialismo cultural.

De amplia difusión por todos los departamentos de antropología en Europa y América, incluso fuera de ellos (sirva como anécdota ilustrativa el interés por el estructuralista Claude Lévi-Strauss del escritor mexicano Octavio Paz: 1967), estas teorías y métodos generales habían representado a la última modernidad en antropología. Su crisis era la de la “revitalización nomotética” que anunciara en la década de 1960, tal vez con excesivo optimismo, el materialista cultural norteamericano Marvin Harris en su obra, *The Rise of Anthropological Theory* (1968): todo un manifiesto de racionalidad universalista en antropología, del triunfo final en ella de la ciencia.

Pero al estructuralismo, al marxismo y al materialismo cultural les acabó ocurriendo lo que ya les había pasado a teorías generales anteriores: que explicando casos, fenómenos y procesos humanos más convincentemente que aquellas que les habían precedido, no resultaban del todo satisfactorias para otros casos, fenómenos y procesos —ora nuevos, ora antiguos— que igualmente interesaban a los antropólogos.

El estructuralismo, por ejemplo, no podía satisfacer del todo a los interesados en el devenir histórico. El marxismo no podía contentar a quienes se interesaban por tradiciones culturales no europeas, o se encontraban por doquier con casos en que el conflicto social y político no encaja bien con la división de la sociedad en clases (como ocurre con los conflictos derivados del nacionalismo, el sexismo, la etnicidad o la religión). Y el materialismo cultural no podía ser aceptado por aquellos que no creen que la complejidad en una sociedad pueda ser reducida a las condiciones demográficas y tecnológicas imperantes en ella.

La metodología antropológica, por su parte, también estaba en crisis por esos años. En 1967 se había publicado el diario de campo en las islas Trobriand de Bronislaw Malinowski, el padre del método antropológico por antonomasia hasta entonces: la llamada “observación participante” en la vida de una comunidad primitiva. Ese diario reveló a un Malinowski científicamente hipócrita y lleno de prejuicios (Geertz 1988: 73-101). También contenía elementos personales de una formulación que el mismo autor expondría abiertamente en su obra: su defensa del colonialismo y su apuesta por la contribución de la antropología a su éxito (Malinowski 1926).

Este asunto de la camaradería entre la antropología y el colonialismo adquiriría pocos años después tintes dramáticos (tanto en el plano ético como en el epistemológico) al estallar el escándalo, en el seno de la Asociación de Antropología Norteamericana, de la participación de antropólogos en la guerra sucia del sureste asiático (Wakin 1992). Por si eso fuera poco, posteriormente —a comienzos de los años ochenta—, se produjo la denuncia por Derek Freeman de otra de las grandes figuras en el árbol genealógico de la antropología académica, Margaret Mead, a propósito de sus estudios en Samoa (Freeman 1982). Conmociones así casi obligaban a que la antropología tuviera que dirigir por un tiempo la mirada a sí misma: a sus fundamentos, a sus practicantes y a sus productos.

Mientras, las instituciones, percepciones y formas de vida de la humanidad surgidas de la Segunda Guerra Mundial habían sufrido una transformación, cuyos efectos llegan a nuestros días: las crisis energéticas periódicas; las dificultades del Estado de Bienestar y el paralelo descrédito o caída del llamado “socialismo real” en China, Rusia y Europa Oriental; la cruenta revolución chii en Irán; el fin de la Guerra Fría y sus consecuencias; las nuevas condiciones en los países que habían sido colonias de Occidente hasta los años cincuenta y sesenta, que han tomado nota del conocimiento antropológico hecho sobre ellos y, paradójicamente, imponen ahora trabas a nuevos trabajos etnográficos hechos por occidentales. Asimismo, la aparición de problemas sin precedentes, y transnacionales, como la tala de los bosques tropicales y el rápido cambio climático inducido por el Hombre. Venían a añadirse a problemas viejos, y ahora amplificados: como las pandemias y las hambrunas. Finalmente, el fenómeno universal que ha venido en llamarse “globalización” o “mundialización”, con sus múltiples aspectos (desde las formas transnacionales de poder, comunicación y organización, a los nuevos desplazamientos masivos de gentes y costumbres): proceso éste que no por antiguo (pues cabe situar sus inicios en las exploraciones de portugueses y castellanos del siglo xv) ha sido menos vertiginoso. Al tiempo que obligaba a la antropología a redefinir sus campos de estudio, la “globalización” ha puesto en entredicho al Estado nacional surgido en los

siglos XVIII y XIX y, con él, al esquema evolucionista que daba cuenta de las diferencias observables en su seno (lingüísticas, étnicas, religiosas) mediante una jerarquización política de sus distintos componentes, con el argumento de su desigual grado de desarrollo (Turner 2003).

Pero esta crisis reciente de la Modernidad en antropología, ya muy patente en la primera mitad de los años ochenta, recordaba a crisis anteriores. Fueron éstas crisis de crecimiento. Aparte de la protagonizada por M. Harris y otros materialistas en los años cincuenta y sesenta, el precedente más ilustrativo tal vez sea el de la crisis de la antropología evolucionista clásica a principios del siglo XX, que ya entonces giró en torno a la adecuación de las teorías generales a las particularidades locales, así como al status ontológico de la disciplina entre las ciencias y las disciplinas humanísticas. Esa crisis, como se sabe, se resolvió dando paso, entre otras corrientes, al historicismo culturalista de Franz Boas en los EE. UU.; por lo que es toda una paradoja que proceda en último término de esta tradición, enraizada en el romanticismo alemán —así como del funcionalismo en los años cincuenta y sesenta—, lo que podría ser considerado el embrión de la antropología posmoderna: los primeros trabajos del norteamericano Clifford Geertz (1960, 1973), precursores inmediatos de las principales contribuciones reconocidas de esta corriente, como las de Stephen Tyler (1984), James Clifford y George Marcus (1986) y el propio Geertz (1988)⁷. En el contexto histórico de los movimientos de emancipación del colonialismo en Asia y en África, Geertz abogaba en los años sesenta y primeros setenta por la vuelta a los estudios locales, por las descripciones etnográficas minuciosas, por el estudio del simbolismo “de y para” la acción; y por la atención prestada a la influencia recíproca entre el observador y los observados.

Tras esas primeras contribuciones de Geertz, y ante las crecientes dificultades de teorías generales como las del estructuralismo y el materialismo cultural para dar cuenta de viejos y nuevos problemas —así como ante los nuevos desafíos metodológicos a los que la antropología se enfrentaba—, era natural que se apostara en un principio por un eclecticismo que combinara lo mejor de cada teoría conocida, a la espera de una nueva general. Pero era asimismo tentador incorporar, en vez de ese eclecticismo, puntos de vista y métodos tomados de otras disciplinas (especialmente de la filosofía contemporánea, en forma de posestructuralismo), la teoría de la historia, la filología y la crítica literaria, sobre todo cuando la producción de conocimiento antropológico empezaba a ser examinada, antes de nada, como

⁷ Cabe incluir también a G. W. Stocking, Jr. (1968, 1995) entre los principales practicantes de esta antropología reflexiva, aunque desde una perspectiva crítica anterior, favorable a las teorías y objetivos generales.

obra de autor y después, incluso, como obra literaria: en principio en el sentido más amplio y sugerente de la expresión, pero ulteriormente como “discurso” o “texto” de una época o de una condición de poder, por encima de sus propios portadores.

De la filosofía contemporánea se revelarían especialmente influyentes pensadores franceses como Michel Foucault, Gilles Deleuze, Jacques Derrida y Jean-François Lyotard. Foucault (1966, 1970 [1969]), en la transición del estructuralismo al posestructuralismo, con su denuncia de las limitaciones epistemológicas y los condicionamientos políticos de la ciencia, lo que franqueaba el paso a la noción de la relatividad de todo saber. Deleuze (1968, 1989 [1969]) con su anti-hegelianismo y su reivindicación del pensamiento libre y de la acción del sujeto frente a las imposiciones mecanicistas de la historia; su concepto de la diferencia como cualidad irreducible a otras e irresoluble en otras; su idea de que los conceptos han de intervenir para resolver situaciones preferentemente locales; y de la realidad como algo muy complejo y múltiple y en buena medida irracional, sin sentido de por sí, e irrepresentable como totalidad o unidad.

Derrida (1972 [1966], 1989 [1967]), inspirado en la fenomenología de Husserl y en el pensamiento de Heidegger, con su método de la “destrucción”; con su idea de que en toda escritura —tan decisiva como medio de conocimiento, arte y racionalidad en la cultura occidental, tanto sobre sí misma como sobre las demás— hay una diferencia originaria entre lo que se dice y lo que se quiere decir: “La palabra proferida o inscrita [...] es siempre robada [...]. Nunca es propia de su autor o de su destinatario, y forma parte de su naturaleza que no siga jamás el trayecto que lleva de un sujeto propio a un sujeto propio” (1989: 245). Que todo texto, por consiguiente —como los mitos estudiados por C. Lévi-Strauss—, está lleno de significaciones que pueden escapar a la consciencia del autor y tener vida propia, que el analista debe intentar revelar. No se trata por ello tanto de hacer ciencia —señalaba— cuanto de ejercer una crítica radical de ella; de hacer aparecer, por ejemplo, el contexto histórico en el cual la escritura tiene lugar. La obra de Lyotard (1986 [1979], 1987), probablemente la más difundida de todas, representa la síntesis de estas y otras aportaciones al posmodernismo filosófico. Fue él quien más llamó la atención sobre las crisis de los llamados grandes “relatos” o “narrativas” en la historia del pensamiento occidental, pero para desconfiar de su posibilidad real en el futuro.

Desde la teoría de la historia, la filología y la crítica literaria, cabe destacar a cuatro autores que empezaron a ser influyentes en los años setenta y primeros ochenta y cuyas implicaciones podían fácilmente concatenarse: Hayden White (1972, 1973, 2003 [1978]), Edward W. Said (1978), Tzvetan Todorov (1984 [1982]) y Walter D. Mignolo (1982).

El historiador norteamericano Hayden White fue quizás el primero en aplicar, en 1972, el nuevo enfoque al material antropológico americano: mediante un estudio sobre el discurso en Europa acerca del Hombre Salvaje desde la Baja Edad Media. White advirtió en ese discurso clasificaciones y teorías, así como valoraciones morales, que procedían de la tradición greco-latina y judía. Podía por eso ser considerado como “ficción”, en el sentido de actuar como un recurso dialéctico en la literatura de ensayo y el arte figurativo destinados a la sociedad propia; un recurso del que podía ser muy consciente el autor que lo usara. El historiador norteamericano tenía en mente a grandes pensadores, como Maquiavelo, Erasmo de Rotterdam, Montaigne y el Shakespeare de *The Tempest* (los que iniciaron el debate entre el primitivismo y el modernismo en los siglos XVI y XVII), aunque su planteamiento podía muy bien ser aplicado a autores menores, quienes aun interesados en su propia sociedad no por eso dejaban de interesarles las ajenas.

En trabajos posteriores (1973, 2003) White desarrollaría todo un sistema sobre lo mucho que la historiografía tenía en común con la retórica poética, hasta el punto de considerar las interpretaciones o explicaciones de los acontecimientos del pasado (v. g., el Renacimiento, la Revolución Francesa, el golpe de Estado de Luis Bonaparte) en las obras de autores como Burckhardt, Michelet o Marx como determinadas por las exigencias del “tipo de discurso figurativo” dominante elegido por ellos: la metáfora, la metonimia, la sinécdoque o la ironía (2003: 131-132).

A finales de la década de 1970, el autor palestino afincado en los EE.UU. Edward W. Said, muy influido por Foucault, denunciaba con su ensayo sobre el “orientalismo” (1978) este viejo discurso pseudo-científico europeo (especialmente francés y británico) sobre Egipto y los países del Próximo Oriente; discurso asociado al colonialismo de esas potencias europeas y en el que se declaraba la inferioridad de la tradición cultural de estos países respecto de Occidente para justificar una intervención “modernizadora”. Aunque Said no hacía alusión alguna al “americanismo”, su planteamiento podía ser fácilmente extrapolable a ese otro lado del planeta: como en el Oriente, la alteridad representada por el continente americano había sido contemplada con el filtro de la experiencia cultural e histórica de Europa, responsable además de agresiones imperialistas en él, muchas de ellas conectadas con esas miradas.

Tzvetan Todorov haría en buena medida esa extrapolación, aunque sólo para México, las Antillas y América Central. Su libro (*La conquête de l'Amérique*, 1982) no tenía por objetivo denunciar un “discurso americanista”, pero daba cuenta del gran y trágico desencuentro de civilizaciones que se había producido en esa parte del mundo en los siglos XV y XVI. Ni los europeos ni los amerindios estaban preparados ni mental ni moralmente (los

segundos, tampoco tecnológicamente) para un contacto pacífico y mutuamente enriquecedor en ese tiempo. Los prejuicios religiosos y los intereses materiales y políticos de los principales protagonistas europeos de la experiencia, como Colón y los conquistadores españoles —v. g., Cortés venciendo a Moctezuma en desigual combate semiológico—, no invitaban a reflexionar sobre las dificultades para captar la alteridad aborígen, menos aún para comunicarse con ella de igual a igual e intentar comprenderla antropológicamente. Salvo en contadas ocasiones, las diferencias culturales fueron percibidas como prueba de superioridad de los españoles e inferioridad de los nativos, mientras que las semejanzas sirvieron para justificar prácticas asimilacionistas, como las campañas de evangelización.

Walter Mignolo, finalmente (1982), llevó el mismo tipo de reflexión sobre la alteridad cultural hasta el punto de soslayar por entero la información sobre tales pueblos y culturas contenida en esos escritos indianos: pues los estudió no como fuentes de conocimiento antropológico sino como “formas de discurso” generadas por uno o más de un conjunto de condicionantes: 1) las estructuras económico-ideológicas del colonialismo español, 2) los modelos intelectuales procedentes de la Antigüedad clásica (como eran las obras de autores como Aristóteles o Plinio el Viejo), 3) las prescripciones de la retórica española del Siglo de Oro (incluidas las prescripciones para la retórica historiográfica), 4) la utilidad moral de la obra para la sociedad del autor y 5) las posibles obsesiones personales de éste. Cada uno de estos cinco condicionantes, cuanto más varios de ellos, o todos, podía determinar el contenido de los distintos textos hasta el punto —venía a decir Mignolo— de agotar el sentido antropológico de su contenido.

EL PERÚ PREHISPÁNICO Y EL POSMODERNISMO EXTREMO

En los estudios del Perú prehispánico se echaba en falta, ciertamente, una reacción contra el positivismo de las décadas de 1960 y 1970 y los abusos del método comparativo en paradigmas universalistas como el estructuralismo, el marxismo y el materialismo cultural. Pero la nueva actitud, “posmoderna”, respecto de los medios de conocimiento, no era ninguna novedad en este campo, como ya hemos visto. Ya existía en el siglo XVIII. Lo nuevo ha sido el sentido dado a esta actitud, como ha advertido Del Pino (1997: 152-153, 164-165; 2002-2004: 289-290). Si hasta aproximadamente 1980 los estudios de los textos y sus autores se hacían casi exclusivamente en función de su valor testimonial o heurístico para comprender la tradición cultural nativa (Cf. Means 1928, Baudin 1953, Vargas Ugarte 1939, Porras Barrenechea 1986, Aranibar 1963, Wedin 1966, Esteve Barba 1968), desde

1980 estos estudios se han multiplicado considerablemente, pero la mayoría no por antropólogos ni historiadores, y pareciera que como fin en sí mismos (v. g., Pupo-Walker 1982a, 1982b; Chang-Rodríguez 1982a, 1982b; Cevallos 1986; López-Baralt 1982, 2005). Aunque cabe en principio felicitarse por ello, puede uno asimismo preguntarse por el efecto que haya podido tener esta tendencia sobre el objetivo original, el objetivo antropológico. El concepto y análisis de las crónicas de Indias como obras de autor —y de editor también, en muchos casos— permite, desde luego, profundizar en su comprensión; pero sería llevar las cosas demasiado lejos si el énfasis puesto en lo subjetivo sirviera para dar carta de naturaleza a todo lo que se dijere sobre tales textos (hasta extremos incontrolados, como en el asunto del autor de *Nueva corónica y buen gobierno*) e hiciera perder de vista la información sobre lo ajeno y extraño que, al fin y al cabo, aquéllos asimismo contienen. La consciencia de la representación (o incluso “construcción”) de eso extraño y ajeno no debería conducir necesariamente a la negación de esta alteridad representada; ni siquiera a la negación de la posibilidad de comprenderla. Si así ocurriera, es tal vez porque se entendería el descubrimiento de la realidad objetiva como una empresa condenada de antemano al fracaso, al hacerla depender de una fácil pero falaz oposición entre lo subjetivo y lo objetivo como determinaciones recíprocamente excluyentes entre sí. En la mejor práctica científica de una antropología fiel al ideal humanista recordado por John Rowe (la de una antropología consciente de lo culturalmente diferente para intentar entenderlo, y así comprender lo propio; y a la inversa: la de intentar entender lo propio como si se tratara de algo diferente), el descubrimiento de la verdad objetiva requiere de un proceso complejo de acercamiento a ella: una tarea que pueden perfectamente hacer sujetos conscientes y cognoscibles, mejor que con la mente en otra cosa o en blanco. Como ha apuntado Reynoso (1998: 57), la objetividad ha de plantearse como “búsqueda”, no como “posesión”.

Apostillando lo afirmado por Hayden White, el recurso a la “ficción” en el estudio antropológico (como en el histórico) no puede negar por sí mismo el genuino interés del autor de tal “ficción” por intentar comprender la cultura ajena (o los hechos del pasado); mucho menos si ese autor se dotó de los medios analíticos necesarios para alcanzar un objetivo así, incluida la lectura de los textos de la Antigüedad. El mismo White, que dudaba de la científicidad de la disciplina historiográfica, tuvo muy claro que una narración histórica no es lo mismo que una novela (1973: 6, nota 5); también, que es posible establecer el valor epistemológico genuino de la obra de un historiador (2003: 135-138). En los siglos XVI y XVII, el interés por comprender lo ajeno sin duda que existió. Tal vez no en autores como Maquiavelo, Erasmo de Rotterdam, Montaigne y Shakespeare, quienes escribían muy

conscientemente para su propia sociedad; pero sí en autores menos célebres o más modestos, como el conquistador Mancio Sierra de Leguizamo, quienes sólo deseaban ajustar cuentas consigo mismos y tenían en consideración a las dos sociedades, la suya de nacimiento y la ajena en la que vivían o habían vivido.

La teoría de Edward Said sobre el orientalismo, como ha señalado Del Pino (2005), no cubría algunos importantes estudios orientalistas europeos, como los realizados en España y Alemania, donde el interés científico por el Oriente no se desarrolló en un contexto imperialista o donde el contexto imperial es apenas relevante para establecer la fiabilidad de esos estudios. El binomio orientalismo-imperialismo es demasiado simple y estrecho para evaluar los méritos epistemológicos de una tradición disciplinar tan larga, rica y compleja. Los condicionamientos formativos y sociológicos de un autor no pueden por sí solos invalidar su obra como fuente de conocimiento. Y si estas cautelas son razonables para valorar el orientalismo, también lo son para juzgar el americanismo, con el que ha compartido y comparte métodos y teorías y no sólo contextos, como ha recordado Del Pino. En España, por ejemplo, el orientalismo ha estado relacionado estrechamente con el americanismo en la obra de estudiosos influyentes en una u otra especialidad desde hace siglos, como es el caso de Pascual Gayangos o Marcos Jiménez de la Espada en el siglo XIX.

El interés de Tzvetan Todorov por resaltar y explicar la falta de comunicación y comprensión entre europeos y amerindios en el violento encuentro de los siglos XV y XVI no le impidió reconocer casos de búsqueda explícita de conocimiento de la alteridad de éstos por parte de aquéllos, aunque sólo fuera por urgentes razones prácticas; como las de la misma conquista (caso de Cortés) o de la evangelización (casos de Diego de Landa, Diego Durán o Bernardino de Sahagún). Pero Todorov tampoco dudó de la existencia de información etnográfica veraz en obras escritas con otras intenciones por sus autores (como Las Casas o incluso el anti-indígena Ginés de Sepúlveda). Hubo asimismo información nacida de la curiosidad, como la muy temprana de Ramón Pané. Descuidada por Todorov, a ésta debemos probablemente el importante dato, entre otros, de que en la isla Española se conocía la descendencia matrilineal, entre el hermano de la madre y el hijo de la hermana: una institución totalmente extraña a las costumbres españolas (Mártir de Anglería 1989 [1516]: 233).

No por su gran esfuerzo de contextualización de la historiografía india dejó Todorov de creer en “la obligación de buscar la verdad” y de rechazar “el todo vale del relativismo generalizado” (1984: 247, 251). Y su interés en la conquista y colonización de América respondía al ideal antropológico de no hacer equivalente la igualdad del Otro con la identi-

dad de Uno, ni la diferencia respecto de éste con la inferioridad de aquél; el ideal, en otras palabras, de hacer acompañar la afirmación de la alteridad cultural como realidad externa, del reconocimiento de la capacidad de ésta como sujeto agente (*ibid.*: 249-251).

Los condicionantes enumerados por Walter Mignolo, sobre los que ha insistido en su obra posterior (v. g., 1995, 2000) —como las estructuras del colonialismo español, las normas retóricas de la época, los escritos de Aristóteles y Plinio el Viejo, e incluso las obsesiones personales—, tampoco pueden agotar el contenido antropológico de un texto, por breve que éste sea. Pueden incluso ser señal de su fiabilidad. Sirvan de nuevo como ejemplo los *Comentarios Reales* de Garcilaso el Inca, texto en el que la narración de los hechos históricos aparece interrumpida, a intervalos regulares, por información sobre las instituciones prehispánicas. William Robertson ya llamó la atención sobre esta aparente falta de orden narrativo en el último tercio del siglo XVIII. A Mignolo sólo se le ocurrió señalar que esta forma de exposición obedecía a una norma retórica del autor, sin preguntarse siquiera si podía responder a un problema epistemológico que la antropología del Perú prehispánico presenta: el de disponer de una información bastante fiable sobre las instituciones incas —al haber sido conocidas por los españoles o sus fuentes—, pero cuyos orígenes no se pueden conocer bien (lo que justificaba que Garcilaso sacara esa información de los hechos concretos de la historia) y, además, que la narración de esos hechos podía en realidad enmascarar una mitología y ser, por tanto, atemporal: mitología que Garcilaso habría transformado en historia, bien porque sólo así la entendía él o bien porque sólo así podían comprenderla sus lectores.

Pero es otro autor, el ya mencionado Franklin Pease, en su libro *Las crónicas y los Andes* (Lima, 1995), quien ha llevado al posmodernismo en este caso demasiado lejos, en el sentido señalado anteriormente de estéril relativismo cognitivo y debilidad argumental. Sería por eso un caso extremo y, por tanto, no representativo; aunque sí ejemplarizante. Tras dedicar la mayor parte de su vida profesional al estudio de las “crónicas” —esas fuentes sobre el Perú prehispánico posteriores a 1532—, al principio en la línea de Porras Barrenechea, Pease publicó dicho libro pocos años antes de su muerte, por lo que éste bien pudiera ser entendido como su testamento intelectual. Documento largo, de unas seiscientas páginas, una tercera parte de él ya lo ocupa la bibliografía sobre tales textos; extensión a la que hay que añadir buena parte de la exposición restante: todo un esfuerzo de análisis y erudición, así como de deconstrucción. El autor desgana, una a una, todas las deficiencias metodológicas de que adolecen estas fuentes, así como los condicionantes a que se vieron sometidos sus responsables: el plagio de unos cronistas por otros; la falta entre los más tempranos de conocimiento

de las lenguas nativas, o de buenos intérpretes que facilitaran el acceso al testimonio más fiable de sus informantes; posteriormente, la influencia del debate político en España sobre si la conquista del Perú había estado justificada o no; o el eco de la experiencia con la cultura musulmana en la Península y en el Mediterráneo; después, el uso de modelos teóricos y retóricos tomados de la Edad Media o de la Antigüedad clásica; finalmente, la lejanía en los autores más tardíos respecto de los hechos e instituciones descritos.

Tras esa labor de desconstrucción minuciosa y general, con apenas precedentes en su extensa y erudita obra anterior (Cf. 1965, 1978, 1980, 1991a, 1991b), Pease llegó a la conclusión de que los cronistas, en el mejor de los casos, decían más de su propia cultura que de aquella sobre la cual habían escrito (“el mundo andino”); hasta el punto de agotar así prácticamente todo el contenido de lo que en apariencia pasa por ser información verosímil y original sobre el pasado prehispánico de los Andes centrales. Incluso en las crónicas indígenas, como las de Titu Cusi Yupanqui, Guaman Poma de Ayala y Santacruz Pachacuti, sólo pudo ver Pease la parte en ellas de influencia de la tradición cultural cristiana y española, como si ésta fuera la única o la más importante (*ibid.*: 35, 43-44, 94, 99). Sobre lo demás, lo prehispánico, en estas obras como en las restantes, consideró que “en realidad, los cronistas, en tanto historiadores, ofrecen interpretaciones personales, a más de las noticias que divulgan, no siempre originales” (1995: 42); o “lo que nos entregan es fundamentalmente opiniones, puntos de vista, interpretaciones de las cosas vistas u oídas” (*ibid.*: 122).

Concluir así era una gran paradoja en un historiador tan veterano y conocido como él, director modélico de la prestigiosa revista *Historica* de Lima y natural del Perú, aunque de ascendencia no indígena; como si el mundo del que procedían los autores de los textos (o el mismo Pease, como cualquier investigador) les incapacitara, por principio, para entender aquello tan diferente que, sin embargo, querían entender y que la mayoría se esforzó por entender. O como si toda la riqueza del material que proporciona la historiografía indiana para los Andes, con sus innegables deficiencias y limitaciones, pudiera reducirse a unos postulados tan sintéticos y negativos. O como si fuera imposible establecer para el análisis unos criterios básicos de veracidad, por pocos que éstos fuesen. El imperio inca tenía unas dimensiones subcontinentales y a los españoles les costó varias décadas someterlo y transformarlo: un tiempo suficientemente largo como para suscitar observaciones agudas, reflexiones pausadas e interacciones intensas con los naturales, violentas y no violentas. Lo cualitativamente distinto que era el país con el que los recién llegados se encontraron fue enseguida percibido por éstos; de ahí la temprana búsqueda de referentes en las tradicio-

nes musulmanas o en la Antigüedad clásica: una actitud derivada del descubrimiento de la alteridad que debiera ser tomada antes como prueba de predisposición a la comprensión que de mistificación y desprecio. Si Bartolomé de Las Casas, por ejemplo, recurrió a la *Política* de Aristóteles para tratar de entender la organización política inca (1892 [ca. 1561]) no era porque pensara que ésta fuera la de las ciudades-Estado de la Grecia clásica, sino para argumentar contra sus adversarios que el Perú conquistado por los españoles era más que una mera agregación de gentes incapaces de gobernarse adecuadamente; que en él se daban las condiciones señaladas por Aristóteles para calificar a una sociedad de “política”: desde la práctica de la agricultura y la artesanía a la presencia de nobles, jueces y sacerdotes y la existencia de una organización militar de defensa.

Los conquistadores se toparon pronto, en efecto, con novedades sorprendentes para ellos, que intentaron entender de algún modo; v. g., que, a pesar de su gran extensión y diversidad, en el imperio inca no se conociera el carro ni el caballo, como tampoco el hierro y la escritura. La jerarquía social y política andina era clara y nítida, pero no porque hubiera en el país grandes terratenientes frente a pequeños propietarios, como en España, o gentes que hubieran acumulado enormes fortunas con el comercio y el préstamo del dinero.

También dio pronto que pensar la minuciosa reglamentación de las actividades para la subsistencia y otros ámbitos de la vida pública y privada; como se lee en el testamento de Sierra de Leguízamo, “estos reinos [...] los dichos Incas los tenían gobernados de tal manera que en todos ellos no había un ladrón ni hombre vicioso ni holgazán, ni una mujer adúltera ni mala —ni se permitía entre ellos—, ni gente de mal vivir en lo moral; que los hombres tenían sus ocupaciones honestas y provechosas...”

En las crónicas de los Andes, como en las de las Antillas y Mesoamérica analizadas por Todorov, hay bastante más que plagios, prejuicios, opiniones e interpretaciones personales de sus autores; y, por consiguiente, bastante más que miradas al Otro como a uno mismo, o que reconocer en el Otro a sí mismo, como apunta Pease simplificando (1995: 137-139) lo planteado por Todorov, y contradiciendo el reconocimiento hecho por él mismo en obras anteriores (Pease 1978: 64-65; 1980: 190-198; 1991b: 17-18). Está, en primer lugar, la información no buscada, o sobrevenida, sobre usos, costumbres e instituciones extrañas a las tradiciones culturales de España; lo cual debiera ya ser considerado como un primer indicio de verosimilitud, aunque sus autores pudieran no acertar a comprender del todo, o registrar completamente, tales expresiones de alteridad. La estructuración dual de la sociedad y del poder entre dos “parcialidades” opuestas pero complementarias (*banan* y *hurin*), el calendario, los festivales en los solsticios

y equinoccios, los mitos de los orígenes incorporados a la crónica de Garcilaso, son otros tantos ejemplos de esta clase de información ajena a (o a salvo de) las motivaciones del autor para escribir su obra.

Pero incluso los prejuicios y opiniones derivados de tales motivaciones podían generar también datos etnográficos fiables, aunque de nuevo incompletos y no del todo entendidos. Por ejemplo, sobre la religión indígena; investigada celosamente por los españoles... con el propósito de acabar con ella. Es bien sabido cómo el estudio de una lista de los lugares de culto en Cusco y sus alrededores, reproducida parcialmente por el autor tardío Bernabé Cobo, a mediados del siglo XVII, permitió al investigador R. Tom Zuidema identificar aspectos fundamentales de la organización social y política de los incas en la ciudad, que después pudo cotejar con lo transmitido inadvertidamente por otros cronistas al contar la historia del Imperio (Zuidema 1964). Como el culto en esos lugares particulares era periódico, y algunos de ellos eran puntos de observación astronómica, el mismo investigador pudo asimismo poner en relación lo transmitido por Cobo con los datos sobre el calendario contenidos en otras fuentes —en buena medida, producto de la curiosidad de sus autores— y asimismo relacionarlo con los de la mitología histórica, pues ésta era la justificación fundamental de ese culto (v. g., Zuidema 1966, 1980 [1977]).

Analizando y comparando la información etnográfica contenida en crónicas diversas, Zuidema pudo intentar reconstruir así la estructura de conexiones entre organización social, régimen político, religión, concepción del espacio, calendario y mitología histórica en el corazón del imperio inca antes de la llegada de los españoles. Aunque sus conclusiones puedan ser discutibles, como de hecho lo han sido (v. g., por Rowe 1979, 1981) —como pueden serlo las de todo proyecto científico—, el esfuerzo realizado revela al menos que las crónicas son mucho más que el reflejo de la personalidad y circunstancias de sus autores, posibilitando intentos serios por acercarse a la realidad objetiva de una alteridad cultural como la del Perú prehispánico que ellos mismos percibieron. Lo que esos autores nos ofrecen son diferentes retazos de una tela que ellos no vieron completa y que algunos de ellos intentaron “retejer”, pero con los patrones que les eran familiares, tomados de otro sitio. Como hay retazos en la gran mayoría de las crónicas, aunque de muy diverso tamaño —desde hilos a grandes trozos—, realmente pocas crónicas pueden ser descartadas de antemano en todo intento de recomponer el tejido original.

El mismo Franklin Pease también debió de entenderlo así, pues en *Las crónicas y los Andes* llega a reconocer en ocasiones el valor epistemológico de ciertos tipos de información; v. g., sobre la organización dual del poder o la historia mítica (1995: 73, 76, 95-96). Pero, más significativo aún, pue-

den leerse asimismo en *Las crónicas* auténticas explicaciones o interpretaciones suyas de esa realidad prehispánica tan diferente; para lo cual tuvo que recurrir a esos fragmentos de la tela perdida, dispersos en los textos, en fragante contradicción con su tesis general en la obra.

Un llamativo ejemplo de ello es su argumento de que la guerra sucesoria que había estallado poco antes de la invasión española no fue en realidad una guerra, sino una mera escenificación ritual derivada de la división dual del poder (la mitad *banan*, representada por Atahualpa, venciendo a la mitad *burin*, de Huáscar), acorde con otras escenificaciones de que se tiene noticia —también por los cronistas— en la vida social de los incas, incluso durante la conquista española (*ibid.*: 100-105, 139-140).

Unos pocos años antes, en 1991, escribiendo sobre los últimos años del imperio inca, Pease había dado a conocer los fundamentos concretos de esta explicación tan sorprendente. Aparte de la indudable existencia del principio dual en la cosmología andina y en la organización del Imperio, así como de ritualidad en contextos diversos (la incorporación de un nuevo territorio, los desplazamientos del Inca de un lugar a otro, su fallecimiento, la entronización del sucesor) —incluso de combate ritual en Cusco entre las dos mitades, en el que los luchadores *banan* siempre vencían (Díez de Betanzos 1987 [1557]: 147)—, Pease advirtió de que las fuerzas de Atahualpa, una vez definida la disputa e investido éste como nuevo Inca en Tumbabamba (actual Cuenca, en Ecuador), siempre resultaban victoriosas en los combates: un desenlace previsible, puesto que tras esa investidura “la gente andina consideraba Inca a Atahualpa”, el contendiente *banan*, y no a Huáscar. El historiador peruano citó en apoyo de esta aseveración al cronista Pedro Cieza de León (1985 [1550]: 210, 212) (en 1991a: 116-119, 140-142).

Pease también llamó la atención sobre el hecho de que los dos adversarios nunca participaron personalmente en los enfrentamientos, permaneciendo en segundo plano (Atahualpa en el norte —donde había fallecido el Inca anterior, Huayna Cápac— y Huáscar en Cusco) mientras sus respectivos ejércitos combatían en el espacio que quedaba en medio. La guerra consistió en un acercamiento progresivo de las fuerzas *banan* del primero a Cusco, adonde iban retirándose derrotadas, después de cada encuentro, las *burin* del segundo. Allí estaban ambas finalmente, una vez capturado Huáscar, cuando aparecieron en escena los conquistadores españoles para frustrar la culminación del ritual, presumiblemente sabido de antemano. A Pease le recordó el caso de las guerras rituales en contextos sucesorios de los shilluk, del Nilo medio (1991a: 127-146).

La explicación es doblemente llamativa, aparte de contradictoria con el tenor general de *Las crónicas y los Andes*. En primer término, es muy diferente a otra explicación del mismo autor, de treinta años antes (Pease 1965),

cuando nadie hablaba todavía de posmodernismo o posestructuralismo en antropología. En aquel entonces, con casi las mismas crónicas a su disposición para los mismos hechos (todas, menos la versión completa de la de Díez de Betanzos, descubierta en 1987), Pease planteó que esa guerra desencadenada a la muerte del Inca Huayna Cápac había tenido un marcado carácter religioso y en ella habrían confluído dos importantes conflictos en el seno de la elite imperial, así como en la organización del poder incaico: 1) entre Cusco, la capital oficial del Imperio, y Tumbabamba, la nueva capital *de facto* bajo Huayna Cápac; y 2) entre la vieja nobleza de sangre inca y una nueva nobleza, de origen provincial, que habría escalado posiciones en el organigrama político a medida que la expansión del Imperio creaba puestos administrativos que aquella no podía cubrir. En la guerra sucesoria, esta nueva nobleza, junto con los órganos de poder residentes en Tumbabamba (notablemente, el ejército imperial), se habrían puesto del lado de Atahualpa, mientras que la nobleza de sangre inca, mayoritariamente residente en Cusco, se habría alineado con Huáscar. Para legitimar su posición frente a éste y sus partidarios, Atahualpa habría procedido a una redefinición en su beneficio de la religión solar que servía de principal justificación al Imperio.

No puede evaluarse aquí esta sugerente explicación de los hechos, muy afín al materialismo histórico. El propio Pease reconoció que había aspectos de ella que los cronistas contrariaban; por ejemplo, en relación con el conflicto en la nobleza: las fuentes son unánimes sobre el hecho de que Huáscar contaba con numerosos partidarios en las provincias del norte, así como en otras (Pease 1965: 134-135). Lo que nos interesa aquí es, más bien, advertir el claro contraste de esa explicación de 1965 con la ofrecida en 1991a y 1995. El segundo aspecto llamativo de ésta —nada materialista— es que se refiere a unos acontecimientos que estuvieron muy cercanos en el tiempo a la llegada de los españoles y que, por tanto, fueron vividos por personas a quienes éstos conocieron; por la madre de Garcilaso, entre muchas otras. Más aún: tales hechos condicionaron mucho la conquista española, como sus mismos protagonistas reconocieron. Es bien sabido, por ejemplo, que Francisco Pizarro, poco después de iniciada la Conquista, no dudó en aprovecharse de la división entre los incas poniéndose del lado de Huáscar. Dicho de otro modo: a diferencia de experiencias del pasado más alejadas en el tiempo, esa división estaba demasiado próxima a la vivencia histórica de los españoles como para haber sido codificada en el lenguaje y las formas de la mitología y la ritualidad incaicas antes de que aquéllos la registraran en un discurso más inteligible para nosotros. En todo caso, una cosa es que la historia prehispánica, o parte interesada de ella, acabara transformándose en mito y ritual —lo que sin duda ocurriría (como es el caso, entre

nosotros, de las fiestas de moros y cristianos sobre la llamada “Reconquista”; véase Wachtel 1971: 65-98)— y otra muy distinta que esa historia fuera en realidad rito, como llegó a aseverar Pease.

Precisamente uno de esos autores españoles fue Cieza de León, a quien Pease hizo querer decir lo que no dijo. El cronista no escribió que “la gente andina consideraba Inca a Atahualpa”, menos aún que por eso tenía éste que vencer necesariamente en el proceso; sino que

con esta victoria [en la primera batalla de la guerra] quedó Atahualpa [sic] muy estimado, y fue la nueva divulgada por todo el reino y llamáronle, los que seguían su opinión, Inca y dijo que había de tomar la borla [ser investido] en Tomebamba, aunque, no siendo en el Cuzco, tenía por cosa fabulosa y sin fuerza (1985: 203).

En otras palabras: que sólo sus partidarios reconocieron la investidura de Atahualpa, y que no era lo mismo ser investido en Cusco que en otro lugar. Entre tales partidarios estaba el ejército imperial, lo que podría explicar mejor su sucesión de victorias. Huáscar también tenía los suyos, y muchos fuera de Cusco, como el mismo Pease reconoció en su artículo de 1965.

Pero hay otros problemas con su teoría de 1991-1995. La analogía con la ritualidad entre los shilluk, aunque interesante en principio, pudiera tal vez causar más problemas de los que pretende resolver, al no derivar de un ejercicio riguroso de comparación controlada con la organización y usos del imperio inca. La afiliación *banan* de Atahualpa y *burin* de Huáscar, asumiendo que fuera así en realidad, no aparece explicada en conexión con el régimen de sucesión política entre los incas, a pesar de ser éste el contexto cultural en el que Pease planteó su nueva explicación. Los combates rituales en Cusco entre ambas mitades tampoco parece que sean un buen modelo con el que reinterpretar el conflicto sucesorio: en esos combates, que podían ser violentos, la parte vencida no era asesinada. Pease reconoció este resultado anómalo, pero trató de explicarlo con una subhipótesis *ad hoc*, débil por tener que admitir en ella el efecto de la guerra andina en la victoria española sin aceptar el testimonio sobre aquélla de quienes intervinieron en ésta. La muerte de Huáscar habría escapado a lo previsto en el combate ritual: “cabría preguntarse hasta dónde la muerte de Huáscar no fue motivada por los propios españoles” (1991a: 119), pues según él, “el conjunto [de lo acontecido en la guerra] se encontraba seriamente perturbado por la presencia española” (*ibid.*: 145).

Estas deficiencias en la argumentación no serían tan serias —sólo revelarían su fragilidad— si no vinieran insertas en un planteamiento general acerca de las fuentes sobre el Perú prehispánico que las invalida de antemano como campo de contrastación. Con el argumento de que los cronis-

tas no sabían de lo que hablaban, queda así la vía libre para que diga lo que desee el que piensa que sí sabe lo que dice. No era la primera vez que aparecía esta actitud displicente en la larga historia de los estudios peruanistas (hija quizás de la frustración de quien no encuentra lo que busca) y seguramente no será la última.

Pero el Perú prehispánico es un misterio: si lo sigue siendo hoy para nosotros, con todos los datos sobre él acumulados durante siglos, y los refinados instrumentos de análisis actualmente a nuestra disposición, cómo no iba a serlo para aquéllos, los pioneros en la búsqueda.

BIBLIOGRAFÍA CITADA

- ADORNO, R. 1974. *The Nueva Coronica y Buen Gobierno de Felipe Guaman Poma de Ayala: A Lost Chapter in the History of Latin American Letters*. Tesis doctoral. Universidad de Cornell, EE. UU.
- . 1986. *Guaman Poma: Writing and Resistance in Colonial Peru*. Austin, Texas: University of Texas Press.
- ANDERSON, P. 1998. *The Origins of Postmodernity*. Londres: Verso.
- ANIMATO, C., et al. 1989. *Quipu: Il nodo parlante dei misteriosi incas*. Génova: ECIG.
- ARANÍBAR, C. 1963. "Algunos problemas heurísticos en las crónicas de los siglos XVI-XVII". *Nueva Corónica* I: 102-135. Lima.
- BAUDIN, L. 1953 [1928]. *El imperio socialista de los incas*. Traducción de José Antonio Arze. Santiago de Chile: Zig Zag.
- CANTÚ, F. (ed.). 2001. *Guaman Poma y Blas Valera: Tradición andina e historia colonial. Actas del Coloquio Internacional (Roma, 29 y 30 de septiembre de 1999)*. Roma: Antonio Pellicani.
- CARO BAROJA, J. 1991. *Las falsificaciones de la historia (en relación con la de España)*. Barcelona: Círculo de Lectores.
- CEVALLOS, F. 1986. "La retórica historiográfica y la aculturación en tres cronistas peruanos". *Revista de Estudios Históricos* 20, n.º 3: 55-66. San Luis, Misuri, EE. UU.
- CHANG-RODRÍGUEZ, R. 1982a. "Colonialismo y conciencia nacional: Garcilaso de la Vega y Felipe Guaman Poma de Ayala". *Caravelle* 38: 29-43. Toulouse, Francia.
- . 1982b. "Sobre los cronistas indígenas del Perú y los comienzos de una escritura hispanoamericana". *Revista Iberoamericana* 48: 533-548. Pittsburgh, EE. UU.
- CHOMSKY, N. 1992-1993. "Rationality/Science", en *Z Papers Special Issue on Postmodernism and Rationality* (<http://www.zmag.org/zmag/articles/chompomoart.html>).
- CIEZA DE LEÓN, P. 1985 [1550]. *El señorío de los incas [Segunda parte de la Crónica del Perú]*. Edición de Manuel Ballesteros Gaibrois. Madrid: Historia 16.
- CLIFFORD, J. y G. E. MARCUS (eds.). 1986. *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley: The University of California Press.
- CUNOW, H. 1929 [1890]. *Las comunidades de aldea y de marca del Perú antiguo*. Traducción de M. Woitscheck. París: Le livre Libre.
- . 1933 [1896]. *La organización social del imperio de los incas: Investigación sobre el comunismo agrario en el antiguo Perú*. Traducción de M. Woitscheck. Lima: Librería Peruana.

- CUSIHUAMÁN G., A. 1976a. *Gramática quechua: Cuzco-Collao*. Lima, Perú: Ministerio de Educación.
- . 1976b. *Diccionario quechua: Cuzco-Collao*. Lima, Perú: Ministerio de Educación.
- DEBRAY, R. y J. BRICMONT. 2004. *A la sombra de la Ilustración: Debate entre un filósofo y un científico*. Barcelona: Paidós.
- DE LA CALANCHA, A. 1974-1981 [1638-1653]. *Corónica moralizada del orden de San Agustín en el Perú, con sucesos ejemplares en esta monarquía*. Edición de Ignacio Prado Pastor, en 6 Vols. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- DE LAS CASAS, BARTOLOMÉ. 1892. *De las antiguas gentes del Perú [ca. 1561]*. Edición de M. Jiménez de la Espada. Madrid: Manuel G. Hernández.
- DELEUZE, G. 1968. *Différence et répétition*. París: Presses Universitaires de France.
- . 1989 [1969]. *Lógica del sentido*. Traducción de M. Morey. Barcelona: Paidós.
- DEL PINO DÍAZ, F. 1997. "Lectura contemporánea de textos proto-antropológicos, o propuesta modernizadora para editar crónicas de Indias", en L. Díaz G. Viana y M. Fernández Montes (eds.), *Entre la palabra y el texto: Problemas en la interpretación de fuentes orales y escritas*: 143-194. Madrid y Oiartzun, Guipúzcoa: CSIC y Sendoa.
- . 2002-2004. "Las Crónicas de Indias y su edición. El caso de Polo (1559)". *Revista Histórica* XLI: 287-317. Lima.
- . 2005. "Del orientalismo al conocimiento profesional del Otro. Said (1978) revisado. Propuesta de presentación de simposio al XXII Congreso Internacional de Historia de las Ciencias (Pekín, julio de 2005)". Texto inédito.
- DERRIDA, J. 1972 [1966]. "Estructura, signo y juego en el discurso de las ciencias humanas". Traducción de José Manuel Llorca. En R. Macksey y E. Donato (eds.), *Los lenguajes críticos en las Ciencias del Hombre: Controversia estructuralista*: 269-293. Barcelona: Barral.
- . 1989 [1967]. *La escritura y la diferencia*. Traducción de Patricio Peñalver. Barcelona: Anthropos.
- DÍEZ DE BETANZOS, J. 1987 [1557]. *Suma y narración de los incas*. Edición de María del Carmen Martín Rubio. Madrid: Atlas.
- DUDLEY, E. y M. E. NOVAK (eds.). 1972. *The Wild Man Within: An Image on Western Thought from the Renaissance to Romanticism*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press.
- ELLIS, J. M. 1989. *Against Deconstruction*. Princeton, Nueva Jersey: Princeton University Press.
- ESPINOZA SORIANO, W. 1969. "El memorial de Charcas: 'Crónica' inédita de 1582". *Cantuta* 4: 117-152.
- . 1978. *Los modos de producción en el imperio de los incas*. Lima: Mantaro.
- . 1981. "El reyno aymara de Quillaca-Asanaque, siglos XV y XVI". *Revista del Museo Nacional* 45: 175-274. Lima.
- ESTENSORO, J. C. 1997. "¿Historia de un fraude o fraude histórico?" *Revista de Indias* LVII, n.º 210: 566-578.
- ESTEVE BARBA, F. 1968. *Crónicas peruanas de interés indígena*. Madrid: Atlas.
- FINKIELKRAUT, A. 1987. *La derrota del pensamiento*. Barcelona: Anagrama.
- FONTANA, J. 1992. *La historia después del fin de la historia: Reflexiones acerca de la situación actual de la ciencia histórica*. Barcelona: Crítica.
- FOUCAULT, M. 1966. *Las palabras y las cosas: Una arqueología de las ciencias humanas*. Traducción de E. C. Frost. México, D. F.: Siglo XXI Editores.
- . 1970 [1969]. *La arqueología del saber*. Traducción de A. Garzón del Camino. México, D. F.: Siglo XXI Editores.

- FREEMAN, D. 1983. *Margaret Mead and Samoa: The Making of an Anthropological Myth*. Cambridge, EE. UU.: Harvard University Press.
- GARCILASO DE LA VEGA, EL INCA. 1991 [1609]. *Comentarios Reales de los Incas*. Edición de C. Aranibar en 2 Vols. Lima: FCE.
- GEERTZ, C. 1960. *The Religion of Java*. Chicago: The University of Chicago Press.
- . 1973. *The Interpretation of Cultures*. Nueva York: Basic Books.
- . 1988. *Works and Lives: The Anthropologist as Author*. Stanford, California: Stanford University Press.
- GONZÁLEZ DE LA ROSA, M. 1907. "El padre Valera, primer historiador peruano: Sus plagios y el hallazgo de sus tres obras". *Revista Histórica* 2, 2º trimestre: 180-199. Lima.
- HABERMAS, J. 1983 [1981]. "Modernity: An Incomplete Project", en Hal Foster (ed.), *The Anti-Aesthetic: Essays on European Postmodern Culture*: 3-15. Port Townsend, Washington, EE. UU.: Bay Press.
- HANKE, L. 1949. *La lucha por la justicia en la conquista de América*. Traducción de Ramón Iglesia. Buenos Aires: Editorial Suramericana.
- HARRIS, M. 1968. *The Rise of Anthropological Theory*. Nueva York: Harper & Row.
- HOBBSBAWM, E. 1998 [1994]. "Dentro y fuera de la historia". Traducción de Jordi Beltrán y Josefina Ruiz, revisión de Elena Gran Biosca, en *Sobre la historia*: 13-22. Barcelona: Crítica.
- HUERGA, A. 1998. *Fray Bartolomé de Las Casas: Vida y obras*, en *Obras Completas de fray Bartolomé de Las Casas, Vol. I*. Madrid: Alianza Editorial.
- IMBELLONI, J. 1946. *Pachacuti IX (el Incario crítico)*. Buenos Aires: Humanior.
- JAMESON, F. 1991. *Postmodernism, or, The Cultural Logic of Late Capitalism*. Londres: Verso.
- JULIEN, C. 2000. *Reading Inca History*. Iowa City, EE. UU.: University of Iowa Press.
- KUHN, T. S. 1970 [1962]. *The Structure of Scientific Revolutions; Second Edition, Enlarged*. Chicago: The University of Chicago Press.
- LARA, J. 1997. *Diccionario qheshwa-castellano, castellano-qheshwa*, cuarta edición. Cochabamba, Bolivia: Los Amigos del Libro.
- LLOBERA, J. R. 1990. *La identidad de la antropología*. Barcelona: Anagrama.
- LÓPEZ-BARALT, M. 1982. "La crónica de Indias como texto cultural: Articulación de los códigos icónico y lingüístico en los dibujos de la 'Nueva Coronica' de Guaman Poma". *Revista Iberoamericana* 48: 461-532. Pittsburgh, EE. UU.
- . 2005. *Para decir al Otro: Literatura y antropología en nuestra América*. Madrid y Frankfurt: Iberoamericana-Vervuert.
- LOVIBOND, S. 1989. "Feminism and Postmodernism". *New Left Review* 178: 5-28. Londres.
- LYOTARD, J-F. 1986 [1979]. *La condición posmoderna*. Madrid: Cátedra.
- . 1987. *La posmodernidad (explicada a los niños)*. Barcelona: Gedisa.
- MALINOWSKI, B. 1926. *Crime and Custom in Savage Society*. Londres: Kegan Paul, Trench, Trubner.
- MARKHAM, C. 1910. *The Incas of Peru*. Londres: Smith Elder.
- MAROF, T. 1926. *La justicia del Inca*. Bruselas: Falk Fils.
- MÁRTIR DE ANGLERÍA, P. 1989 [1516]. *Décadas del Nuevo Mundo*. Madrid: Ediciones Polifemo.
- MEANS, P. A. 1928. "Bibliotheca Andina, Part One, The Chronicles". *Connecticut Academy of Arts & Sciences Transactions* 29: 271-525.
- MEEK, R. L. 1976. *Social Science and The Ignoble Savage*. Cambridge, R. U.: Cambridge University Press.

- MENÉNDEZ Y PELAYO, M. 1911-1913. *Historia de la poesía hispano-americana*, en 2 Vols. Madrid: Victoriano Suárez.
- MENÉNDEZ PIDAL, R. 1963. *El padre Las Casas: Su doble personalidad*. Madrid: Espasa-Calpe.
- MIGNOLO, W. D. 1982. "Cartas, crónicas y relaciones del Descubrimiento y la Conquista", en Luis Í. Madrigal (coord.) *Historia de la literatura hispanoamericana, Tomo I, Época colonial*: 57-117. Madrid: Cátedra.
- . 1995. *The Darker Side of the Renaissance: Literacy, Territoriality, and Colonization*. Ann Arbor (Michigan, EE. UU.): University of Michigan Press.
- . 2000. *Local Histories/Global Designs: Coloniality, Subaltern Knowledges, and Border Thinking*. Princeton (Nueva Jersey, EE. UU.): Princeton University Press.
- MORRIS, C. y D. E. THOMPSON. 1970. "Huanuco Pampa: An Inca Redistributive Center". *American Antiquity* 35, nº 3: 344-362.
- MURRA, J. V. 1978 [1955]. *La organización económica del Estado inca*. Traducción de Daniel R. Wagner. México, D. F.: Siglo XXI Editores.
- . 1975. *Formaciones económicas y políticas del mundo andino*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- . 1993. "El doctor Barros de San Millán, defensor de los 'señores naturales' de los Andes", en *Solemne Investidura de Doctor Honoris Causa al Profesor J. V. Murra*: 21-39. Barcelona: Universidad de Barcelona.
- MURRA, J. V., R. ADORNO y J. L. URIOSTE. 1987 [1980]. *Felipe Guaman Poma de Ayala. Nueva crónica y buen gobierno*. Madrid: Historia 16.
- NETHERLY, P. 1984. "The Management of Late Andean Irrigation Systems on the North Coast of Peru". *American Antiquity* 49, nº 2: 227-254.
- PAGDEN, A. 1982. *The Fall of Natural Man*. Cambridge, R. U.: Cambridge University Press.
- PAZ, O. 1967. *Claude Lévi-Strauss o el nuevo festín de Esopo*. México, D. F.: Joaquín Mortiz.
- PEASE G. Y., F. 1965. "Causas religiosas de la guerra entre el Cusco y Quito". *Historia y Cultura* I, nº 1: 127-136. Lima.
- . 1978. *Del Tawantinsuyu a la historia del Perú*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- . 1980. "Los incas", en *Historia del Perú, Tomo II: Perú Antiguo*: 185-293. Lima: Editorial Juan Mejía Baca.
- . 1991a. *Los últimos incas*. Madrid: Alianza Editorial.
- . 1991b. *Los incas: Una introducción*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- . 1995. *Las crónicas y los Andes*. Lima: FCE.
- POLO DE ONDEGARDO, LICENCIADO. 1916 [1571]. *Relación de los fundamentos acerca del notable daño que resulta de no guardar a los indios sus fueros*. Edición de C. A. Romero y H. H. Urteaga en Colección de Libros y Documentos Referentes a la Historia del Perú, Serie 1ª, 3: 45-188.
- PORRAS BARRENECHEA, R. 1948. *El cronista indio Felipe Huamán Poma de Ayala*. Lima: Lumen.
- . 1986. *Los cronistas del Perú (1528-1650) y otros ensayos*. Edición, prólogo y notas de Franklin Pease G. Y. Lima: Banco de Crédito del Perú y Ministerio de Educación.
- PUPO-WALKER, E. 1982a. *Historia, creación y profecía en los textos del Inca Garcilaso*. Madrid: José Porrúa Turanzas.
- . 1982b. *La vocación literaria del pensamiento histórico de América. Desarrollo de la prensa de ficción: siglos XVI, XVII, XVIII y XIX*. Madrid: Gredos.
- REYNOSO, C. 1998. "Presentación" a *El surgimiento de la antropología posmoderna*, por C. Geertz, J. Clifford y otros: 11-60. Barcelona: Gedisa.

- . 2000. *Apogeo y decadencia de los Estudios Culturales*. Barcelona: Gedisa.
- ROBERTSON, W. 1839-40 [1777]. *Historia de la América*, en 4 Tomos. Traducción de Bernardino de Amati. Barcelona: Imprenta de J. Oliveres y Gavarró.
- ROJAS, R. 1943. "Prólogo" a *Comentarios reales de los Incas [primera parte], del Inca Garcilaso de la Vega* 1: vii-xxi. Edición de A. Rosenblat en 2 Vols. Buenos Aires: Emecé editores.
- ROMERO, E. 1937. *Historia económica y financiera del Perú: Antiguo Perú y Virreynato*. Lima: Torres Aguirre.
- ROSTWOROWSKI DE DÍEZ CANSECO, M. 1988. *Historia del Tabuantinsuyu*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- ROWE, J. H. 1965. "The Renaissance Foundations of Anthropology". *American Anthropologist* 67, n.º 1: 1-20.
- . 1979. "Archaeoastronomy in Mesoamerica and Peru". *Latin American Research Review* 14, n.º 2: 227-233.
- . 1981. "Reply [to A. F. Aveni and R. T. Zuidema]". *Latin American Research Review* 16, n.º 3: 171-172.
- SAHLINS, M.. 1999 [1993]. *Waiting for Foucault and Other Aphorisms*. Charlottesville, Virginia: Prickly Pear Pamphlets.
- SAID, E. W. 1978. *Orientalism*. Nueva York: Random House.
- SALOMON, F. 1986. *Native Lords of Quito in the Age of the Incas: The Political Economy of North Andean Chiefdoms*. Cambridge, R. U.: Cambridge University Press.
- STOCKING Jr., G. W. 1968. *Race, Culture and Evolution: Essays in the History of Anthropology*. Nueva York: The Free Press.
- . 1995. *After Tylor: British Social Anthropology, 1888-1951*. Madison, Wisconsin, EE.UU.: The University of Wisconsin Press.
- STONE, L. 1991. "History and Post-Modernism". *Past & Present* 131: 216-217.
- TELLO, J. C. 1939. *Las primeras edades del Perú por Guamán Poma. Ensayo de interpretación*. Lima: Publicaciones del Museo de Antropología.
- TODOROV, T. 1984 [1982]. *The Conquest of America: The Question of the Other*. Traducción de R. Howard. Nueva York: Harper & Row.
- TURNER, T. 2003. "Clase, cultura y capitalismo. Perspectivas históricas y antropológicas de la globalización". Traducción de Sara Sama, en J. L. García y A. Barañano (coords.), *Culturas en contacto. Encuentros y desencuentros*: 65-110. Madrid: Ministerio de Educación, Cultura y Deporte.
- TYLER, S. A. 1984. "The Poetic Turn in Post Modern Anthropology: The Poetry of Paul Friedrichs". *American Anthropologist* 86: 328-335.
- VALCÁRCEL, L. E. 1972 [1928]. *Tempestad en los Andes*. Lima: Universo.
- VARGAS UGARTE, R. 1939. *Historia del Perú (Curso Universitario): Fuentes*. Lima: La Prensa.
- VILLARIAS-ROBLES, J. J. R. 1998. *El sistema económico del imperio inca: Historia crítica de una controversia*. Madrid: CSIC, Colección Tierra Nueva e Cielo Nuevo.
- WACHTEL, N. 1971. *La vision des vaincus: Les indiens du Pérou devant la conquête espagnole*. París: Gallimard.
- WAKIN, E. 1992. *Anthropology Goes to War*. Madison, EE. UU.: The University of Wisconsin Press.
- WEDIN, Å. 1966. *El concepto de lo incaico y las fuentes*. Upsala, Suecia: Studia Historica Gothoburgensia.

- WHITE, H. 1972. "The Forms of Wildness: Archaeology of an Idea", en E. Dudley y M. E. Novak (eds.), *The Wild Man Within: An Image in Western Thought from the Renaissance to Romanticism*: 3-38. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press.
- . 1973. *Metahistory: The Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe*. Baltimore y Londres: The Johns Hopkins University Press.
- . 2003. "El texto histórico como artefacto literario", en V. Tozzi y N. Lavagnino (eds.), *Hayden White, El texto histórico como artefacto literario y otros escritos*: 107-139. Barcelona: Paidós.
- ZUIDEMA, R. T. 1964. *The Ceque System of Cuzco: The Social Organization of the Capital of the Inca*. Traducción del holandés por Eva M. Hooykas. Leiden, Países Bajos: E. J. Brill.
- . 1966. "El calendario inca", en *Actas del XXXVI Congreso Internacional de Americanistas (España, 1964)*: 25-30. Sevilla: Editorial Católica.
- . 1980 [1977]. "El calendario inca", en A. F. Aveni (ed.), *Astronomía en la América Antigua*: 263-311. México, D. F.: Siglo XXI Editores.

Fecha de recepción: 18 de febrero de 2008.

Fecha de aceptación: 27 de febrero de 2008.